فلسفة غربية

ف

فوزي العلوي

حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشال فوكو



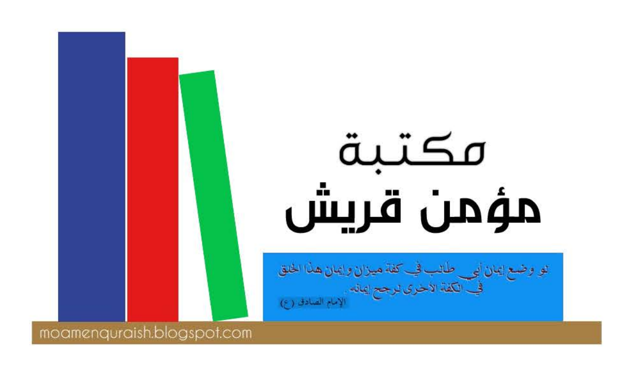




حفر في أركيولوجيا العدمية
لدى ميشال فوكو

حفر في أركيولوجيا العدمية
لدى ميشال فوكو

الدكتور فوزي العلوي



الطبعة الأولى

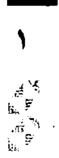
ISBN 978-614-440-016-6

[٢٠١٤م - ١٤٣٥هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org


بسم الله الرحمن الرحيم



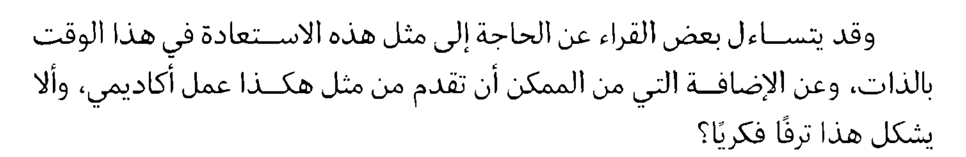
فهرس الموضوعات

كلمة الناشر

يشــكل هذا الكتاب مدخلًا لفهم الوعي الغربيّ في مســاراته المتعددة، فهو عندما أخذ «ميشــال فوكو» كمادة انشغال أساسية، كان يعمل على إعادة تثمير الشخصية للكشف عن مسيرة نصف قرن من الحضارة الغربية، بدأت مع نهاية الحرب العالمية الثانية، والتســاؤولات الحادة التي أفرزتها عن سبب العنف الذي أودى بحياة ملايين من البشر على الرغم من النبرة العقلانية التي كثيرًا ما تحدثت عنها هذه القارة العجوز.

وقد رافقــت هذه الشــخصية الأحــداث الكبرى فــي التاريــخ المعاصر، من الانتفاضات الطلابية عام ١٩٦٨، إلى الثورة الإسلامية في إيران، فساهمت في بعضها وتكلّمت عنهــا، وتركت بصماتها الخاصة التي من الممكن العــودة إليها، لرؤية كيفية تفاعــل المثقف مع الأحــداث. لذلك من الممكــن أن نعتبر هذه الشــخصية علامةً مميزةً في مســيرة الفكر الغربي، تلاقت عندها التيارات الفكرية المتنوعة من وجودية وماركســية وبنيوية، وعلى الرغم من ذلك أخذت لنفســها مســارًا ميّزها عن غيرها، فكانــت هي الحدث، ليس في زمنها الخاص الذي عاشــت فيه، إنّما في زمن القول الفلسفيّ الذي يستمر باستمرار فعالية القول.

وهذا الكتاب عن «ميشــال فوكو» يشــكل اســتعادةً لفكره، ولكنّها استعادة لم تكتف بعرض الأفكار بطريقة مدرســية، بل عملت على القيام بقــراءة متجددة للفكر «الفوكــوي»، حاولت أن تُظهِر كيفيــة معالجته لأزمة الفكر الغربيّ، لا ســيما الجانب المنهجي منه، الــذي وصل في نهاية الأمر إلى أفق مســدود، دفعه للكلام عن موت الإنسان.

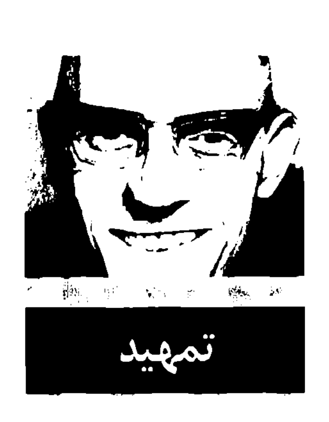


وقد يتساءل بعض القراء عن الحاجة إلى مثل هذه الاستعادة في هذا الوقت بالذات، وعن الإضافة التي من الممكن أن تقدم من مثل هكذا عمل أكاديمي، وألا يشكل هذا ترفًا فكريًا؟

لا شك أنّ **دار المعارف الحكمية** عندما أزمع نشر هذا العمل بالشراكة مع **مركز مسارات للدراسات الفلسفية والإنسانيات** في تونس، قد لحظ هذا الجانب، وتنبه إلى الخلفية التي استدعت القيام بهذا الأمر. ولكن هذا الكتاب على الرغم من خصوصية الموضوع وتخصصه،لم يتوجه نحو «ميشال فوكو» إلا من أجل أمر آخر، شكل الخلفية للنشر. فهذا الفيلسوف الفرنسي بمعالجته لأزمة الفكر الغربي، يساعدنا من خلال عمله على «الهامشيّ» و«المقصيّ» في الحضارة الغربية على إعادة كشف الذات، وبذلك يكون هذا العمل بحقيقته متناولًا مسألة الذات وهويتها، ويصبح «فوكو» مدخلًا للنهوض من السبات المعرفيّ، واستشرافًا للمستقبل.

بالتالي، فما بُني من مواقف حول خصوصية الموضوع، ليس بالحقيقة إلا عبارةً عن مسبقة كثيرًا ما ترافق القارئ العربي، الذي يبني مواقفه على استنتاجات منتزعة من عناوين لم يتمّ التدقيق بمحتواها، فالقراءة المتسرعة قد توحي بأنّ «فوكو» كان مهجوسًا بالخصوصية الغربية، البعيدة عن واقعنا واهتماماتنا، وهذا الكلام فيه الكثير من الارتجالية، لأنّ النص الفوكوي يعبر بحقيقته عن أزمة فكرية كونية، لم تنتهِ فعاليتها حتى هذه اللحظة، وما نلحظه من عنف وقمع هو من نتائجها.

من هذا كلّه تتأتى أهمية هذا الكتاب، فهو يقدم قراءةً تنطلق من انشغالات ذات طبيعة ذاتية، فتتحدث عنها كآخر ولكنّها في تلك اللحظة تتحدث عن «الأنا» بكلّ تفصيلاتها وهواجسها. بالتالي هذا الكتاب قراءة بالذات في الذات، حتى لو أخذت شكلًا وصورةً مختلفةً عنها.



تمهيد

مـن الطبيعي التسـاؤل حول جـدوى البحث عن أحد أبـرز أعلام الفكر الفلسـفي الغربي اليوم الذي يصعب الإمسـاك بوجه واحد ووحيد له، حيث يعمد باسـتمرار إلى خلع قناع وارتداء آخر، وأدى فكره إلى مغامرة حقيقيـة، ورهان غير مضمون العواقب. ثم أليس البحث في نص ما فتئ يقدم نفسـه مؤرخًا ومؤسسًـا، هو ضرب من الترف الفكري، وشكل من الدرجة. هذا، في الوقت الذي تبدو فيه الحاجة ملحةً نحو تقصّي أصولنا الفكرية والحضارية؟

غيـر أن كل هذه الملاحظـات لا تقلّل من أهمية البحث في المسـألة الفوكوية وضرورتها بالنسـبة إلى عالمنا العربي. وإذا كانت أهمية المحاولة الفلسفية الفوكوية تجد نقطة ارتكازها داخـل فضاء «الهامش» وعوالم «الإقصـاء»، ونفورها من أبحاث «السلف الفلسفي» الرصينة، فإننا سنكتشـف أنفسنا من داخل هذا الفضاء الغربي والغريـب بالذات. وبذلك يكـون البحث في فوكو وعنه بحثًا عـن هويتنا المفقودة، وذاتنا المستلبة، ويصبح تعاملنا مع مواضيع فوكو العادية والمألوفة، ليس تعاملاً «في ذاته» بقدر ما هو تعامل يهـدف إلى فحص قناعاتنا و«مراقبة» اسـتنتاجنا؛ فنقضي عندها على كل أشـكال الدوغمائية، و«البراءة» المسـكونة بروح «الرصانة الكسولة»، وننهض من سباتنا الأنثروبولوجي، ونسـعى إلى استشراف مستقبلنا عبر الإمساك به معرفيًا وثقافيًا على الأقل.

وعلى الرغم ممـا توحي به كل قراءة متسـرّعة لنصوص فوكو، بكونها مسـكونةً بإشكالات غريبة عن واقعنا واهتماماتنا (الجنون، الجنس، الجسد، اللذة...)، وتندرج

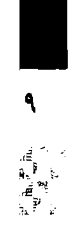
في حوار لسنا طرفًا فيه، وفي فضاء تم إقصاؤنا منه، إلا أنه مع ذلك نبقى مطالبين بالمساهمة في العالميّة، وفي تدوين «ملحمة» الفكر الكوني، الذي كنا في الماضي أحد أطرافه الأساسية نقلاً وترجمةً وإبداعًا، فلم لا نكون اليوم أحد معمّريه؟

إن النص الفوكوي ليس فضاءً غارقًا في الخصوصية، بل هو يعبّر عن أزمة فكرية كونية ومعاناة حقيقية، ليشكّل موضوعًا حيًّا يخصنا في هويتنا، ويمسّنا في أعماقنا، خصوصًا عندما تنتهي مقاربته للنزعة الإنسيّة وتفكيكه لها إلى إعلان عن «موت الإنسان»، والتفتّح على فكر مسكون بروح العدمية.

لقد حاول بحثنا معالجة هذا الهم، وجاء مقسّمًا إلى مقدمة عامة، وأربعة فصول وخاتمة. وقد حاولنا في المقدمة إبراز ملامح أزمة العقلانية داخل الوعي الأوروبي، لجهة كونها مسكونةً بـ«داء» الثنائية، وروح انفصام الأبدي، بالإضافة إلى عجز الوعي الأوروبي عن الحسم مع أولياته النظرية.

ولما كان فوكو يمثّل نقطة التقاء أبرز المذاهب والتوجهات المعرفية المعاصرة، واحتواء لها في الوقت ذاته، كان من الضروري الكشف عن موقع فوكو داخل الفلسفة الفرنسية المعاصرة إثر الحرب العالمية الثانية - وهو موضوع الفصل الأول - وذلك عبر ثلاثة أجيال معرفية متعاقبة: «جيل الأساتذة»، و«جيل الأزمنة الحديثة» ثم «جيل الاختلاف» (دريدا وفوكو). فكان لا بد من رصد المشروع الفوكوي في أبعاده التاريخية والإبستيمولوجية، وذلك عبر الوقوف عند الفكرة الناظمة لأعمال فوكو داخل فضاء «الثقافة الجديدة» في فرنسا خلال الستينات، والمتمثلة في مواصلة تقويض أسس النزعة الإنسيّة.

أما الفصل الثاني، فهو يرصد عمل فوكو الجدي داخل صرح الثقافة الغربية - وضمن منظومة الخطاب بالتحديد - بقصد تفكيكها وبيان ما يطبعها من قطيعة وانفصالات، تبدّد كل وهم في الادعاء بوحدة «العقل» الغربي واستمراريته. ويكشف فوكو عن ثلاث إبستيمات متعاقبة وضابطة لحركة «الوعي» الأوروبي منذ القرن السادس عشر، تنتهي بـ «إبستيمية الإنسان» كحدث عرضي وحديث العهد، وصورة لا يتجاوز عمرها مئتي سنة، حيث يكشف «التحليل الأركيولوجي» عن هشاشة تكوينه من خلال الإقرار بتناهيه.



وقـد حاولنا في الفصـل الثالث الوقوف أمـام إعلان فوكو عن قـرب «اختفاء الإنسان» من فضاء الثقافة والمعرفة، لينهار معه إيماننا بالوعي والإرادة وفكرة التقدم التاريخي بالذات، ولنكشـف معه عن وجه عدمي يحكم المسار الفكري لديه، ويعرّي مظاهر الفقر المنهجي الذي يحكم بنية الثقافة الغربية.

أما الفصل الرابع، فهو يتناول إصرار فوكو على متابعة تقويض كل مظاهر «النزعة الإنسـيّة»، ومطاردة آثار الإنسـان على خطوات نيتشـة وهيدغر. فـكان الانتقال من الأركيولوجيا إلى الجنيالوجيا، ومن الولع بالخطاب، إلى بناء نظرية في السـلطة تقتلع كل وهم محتمل، وكل إيمان بوثن «الإنسـان»، ليرسـم بذلك لوحـة العقل الأوروبي القائـم ليس انطلاقًا من مركزه، بل بفضل هوامشـه (الجنون، السـجن، العيادة...). ويتحوّل البحث في الحقيقة والسـلطة، إلى اكتشـاف مادية الجسد الراهن ومنطوق الجنسانية، عبر شبكة المعارف والسلطات المتعددة الأسماء والمواقع، والتي تسنده وتضبط خط سيره.

أما خاتمة البحث، فقـد عالجت الانقلاب داخل اهتمامـات فوكو. فبينما كان هدفـه المركزي فـي كتاباته الأولـى موجهًا نحو مسـألتَي: السـلطة والمعرفة، فإننا نسـجّل في آخر كتاباته اهتمامًا بمسألة «الذات» من خلال اقتباس التجربتَين اليونانية والمسيحية، في سياق تأكيده على صيغة الاختلاف كما يذكر ديلوز، انطلاقًا من الرغبة في «امتلاء الأنا» حسب تعبير جان لاكروا.

إن المنهج المتبع في دراستنا هذه هو عبارة عن تحليل تاريخي وحفر في أنصاب الصـرح الفوكوي المتين، الـذي يؤكد على قيمة «العدمية» عبـر الخيارات المنهجية المتعددة، من التاريخ العام إلى الأركيولوجيا ثم الجنيالوجيا، بهدف نسـف كل أرضية قد يستند إليها كل مفهوم عن الماهية الإنسانية.

تبقى كتابات فوكو نواةً للتأويل والنقد، وربما لإعادة التأويل ونقد النقد. ويبقى هذا البحث، وكل هذا الكم الهائل من الدراسـات حول «الفوكوية» رأيًا من الآراء قد يصيـب وقد يخطئ. ويبقى الأهم هو أن نكون موضوعييـن في ما كتبنا، خصوصًا إذا تعلق الأمر بمفكر رائد، وموضوع شائك.


مقدمة



«إننـي أحاول الكشـف داخل تاريخ العلـم وتاريخ المعـارف والمعرفة الإنسـانية عن شـيء ما يكون بمثابة اللاوعي. وإن شـئت فإن فرضية العمـل هي، على وجه العمـوم، كما يلي: إن تاريخ العلـم، تاريخ المعارف، لا يخضع فقـط للقانون العام لتقدّم العقل، وإن الوعي الإنسـاني ليـس هو المتحكّم في قوانيـن تاريخه بمعنًى من المعاني، فتحت ما يعرفه العلم عن نفسـه يرقد شيء لا يعرفه، ويخضع تاريخه وصيرورته وحلقاته وحوادثه لعدد معين مـن القوانين والتحديدات. وهذه القوانين والتحديـدات هي تلك التي حاولت الكشـف عن ميدان مسـتقل ذاتيًا، قد يكون ميدان لاوعي العلـم، أو لاوعي المعرفة، وقد يملك قواعـده الخاصة مثلما يملك لاوعي الفرد البشري، بدوره، قواعده وتحديداته».

ميشال فوكو
Quinzaine Littéraire
Mars 1968 1/N° 46

لا شـك أن الوعي الأوروبي هو «وعي طردي»، نشأ وتطور بسبب عنصر الطرد الدائم (répulsion) من المركز (centre)، عندما اكتشـف عدم اتساقه مع القول وتطابقه مع الواقع، مما خلق حالة رفض دائم له، سـمحت باكتشـاف تقنيات معرفية جديدة (عقلية وحسية)، انطلاقًا من نقطة تأزّم وبؤرة توتّر جديدة عنوانها[1]: الإنسان.

ودراسـة مظاهر هذا الوعي بصفته حصيلة تراكم تاريخية تكوينه، وترسـباته في أعمـاق الذهنية الأوروبية، حتى أصبـح بنية متكونة أو تكوينًا بنيويًـا، هو ما يجعل من تحليل وتفكيك مقوماته وأسسـه النظرية بيانًـا لتاريخية هذا الوعي، الذي يفصح عن

---

(١) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (بيروت: دار مجد، الطبعة ١، ١٩٩٢)، الصفحة ١٥.

خصائص عقلية لها سمات عامة تتمثل في مصادره الفكرية، وظروفه البيئية، وتشكله التاريخي: بدايةً، وتطورًا، ثم تأزمًا.

لقد نشأ الوعي الأوروبي وتطور دون بناء، حيث غلب عليه المنهج التاريخي باعتباره فكرًا بيئيًّا محصنًا من صنع التاريخ (diachronie)، نشأ في ظروف تاريخية محددة، فتقدم تكوينه على بنيته التي هي صدى لهذه الظروف، مما سمح بتحوّل هذا التاريخ عينه إلى بنية (structure) ترى الظواهر كلها تاريخًا وتطورًا.

ولما كان الوعي الأوروبي وعيًا يفكر على الدوام، كانت أسبقية الأفكار عنده أهم من الفكر. وكان للاعتراف بالسلب أن اكتشف العقل قدرته على «إنتاج السلب»، ليفسح المجال أمام قطيعة الأصل مع الظل، ويقيم صرح التعدد في واحدية الواحد (العقل). فكان همّ الترحال أقوى من إغراء النكوص والارتكان، فراح يقلب صفحات كل حقبة فاحصًا مراجعًا ليكتسب غاية الفكر الواقعي الذي يحوّل الآفاق إلى وثائق أركيولوجية. ولأول مرة يفصح العقل الأوروبي عن انبثاق السلب داخل هيكلة المتوّج، بعد أن ضرب مؤامرة صمت طويلة حول مصادره، ليعترف بقلقه وتوتره وحيرته. واستفاق من سباته بعد أن حقق قطيعته مع الواحد الثيولوجي، ليقطع مع الدوغمائية على المستويَين الإبستيمولوجي والأنطولوجي، من خلال تقنية التغيير الصوراني التي تحيل الخيالي والذاكروي، باعتباره ممكنًا بالقوة، إلى لا ممكن لغوي رمزي[١].

هكذا استوقف الوعي الأوروبي ذاته لينتقدها، واضعًا نفسه أمام مرآة ذاته. فيحيل الفكر إلى ذاته وليس إلى غيره، إلى حالة وعي. وهكذا يكشف الوعي الأوروبي عن مصادره التي طالما ضرب حولها مؤامرة صمت.

إن القيمة الأساسية من كشف مصادر الوعي الأوروبي لا تتمثل في تتبع مراحل تشكل ملامح هذا الوعي في لحظات تكوينه الأول. وليس هذا المسعى مسحًا تاريخيًّا، بقدر ما هو نشاط في وظائف هذا العقل واكتشافه لذاته. وما يهمنا هو تتبع تجلي الجانب العاقل في الوعي الأوروبي في إبستيمات – على حد عبارة فوكو – أربعة لقرون أربعة متتالية، هي: «العقلانية» في القرن السابع عشر، و«التنوير» في القرن

---

(١) سامي أدهم، **فلسفة اللغة** (بيروت: دار مجد، الطبعة ١، ١٩٩٣)، الصفحتان ١٤ و١٥.



الثامن عشر، و«التطورية» (الفكر الاجتماعي والمادية التاريخية: سبنسر، داروين، ماركس) في القرن التاسع عشر، و«أزمنة الإنسان والعلوم الإنسانية» في القرن العشرين. والذي لا شك فيه، أن المصدر اليوناني الروماني هو المصدر الأساس الذي شكل أحد أبرز مقومات الوعي الأوروبي وتصوراته ومفاهيمه في العصور الحديثة، سواءً على صعيد النظر أو العمل. كما أن المصدر اليهودي المسيحي شكل رافدًا مهمًّا من روافد التشكل الحضاري الأوروبي. وإذا كان المصدر اليوناني الروماني يمثل الشق العلماني في الوعي الأوروبي، فإن المصدر اليهودي المسيحي يمثل الشق الديني منه. وثمة مصادر أخرى للوعي الأوروبي أُغفل الحديث عنها فترةً طويلةً من الزمن، منها: المصدر الشرقي القديم، والبنية الأوروبية ذاتها.

فالمصدر الشرقي القديم هو مصدر أساسي في تشكل الوعي الأوروبي نظرًا لما يمثله الغرب من امتداد طبيعي وتاريخي وحضاري للشرق. فضلًا عن أن اللغات الأوروبية – الحاملة لفكره والحاضنة لسلوكه – قد نبعت من أواسط آسيا. أما البيئة الأوروبية، وهي المصدر الثاني غير المعلن، فهي تمثل الإطار الجغرافي، والظروف التاريخية، والظواهر الاجتماعية من عادات وتقاليد وأديان إلخ... والشيء الملفت في تعاطي البيئة الأوروبية مع المعطى الديني اليهودي المسيحي هو انتقاؤها المزاجي بما يتفق مع طبيعته، ورفضه لكل معطًى يثير الوعي ويستعصى تمثله. وهذا ما يفسر الارتداد المبكر للذهنية الأوروبية إلى «وثنيتها» الرومانية.

والجدير بالذكر أيضًا، أن «العصر المدرسي» (Scolastique) شكل لحظة تأمل في هوية هذا الوعي، باعتباره مصدرًا من مصادر الوعي الأوروبي. فقد كان «عصر الآباء» (Les pères) عصر انقلاب السلطة المعرفية. حيث أخذت الجامعات دور الكنائس، وفرضت مقاييسها في أمور الدين، وعلى شؤون العقائد: تنظر للمقدس وتفرض من النصوص ما هو أسرار تهز العقل وتتجاوز البداهة.

ولما كانت الكنيسة في القرون الوسطى صاحبة السلطان على الطبيعة والإنسان، كان لا بد للوعي الأوروبي في «عصر النهضة» (Renaissance) من قطيعة معرفية تحسم الصراع لحاضره على حساب ماضيه، لتضمن التقدم نحو المستقبل. فظهرت تقنية الانقطاع (Discontinuité) دون التواصل (Continuité)، كخيار ضروري نحو التقدم العلمي عامةً والإنساني خاصةً.

لقـد مثل مفهـوم القطيعـة المعرفيـة (Rupture épistémique) نقطة ارتكاز في خـاصرة الوعـي الأوروبي من خلال السـعي الدؤوب نحو «الحداثـة» (Modernité) و«التحديث» (Modernisation)، حيث أصبح أحد المفاهيم الرئيسـية في فلسـفة العلـوم المعـاصرة، وتحوّل إلى معيار معرفي عام يتجاوز أفق خصوصية النموذج الأوروبية. وأصبح هذا المفهوم قوام المحاولات المبذولة في أوروبا اليوم مع باشلار (G.Bachelard) وفوكـو (Foucault) وألتوسر (Louis Althusser)، نحو إعادة تأسـيس نظرية المعرفة انطلاقًـا من الفضـاء اللساني (علم الألسـنية Linguistique)، ومجاوزة الطرح المعرفي التقليدي بثنائيته: قبلي/بعيدي، وعقلي/حسي، واستنباطي/استقرائي...

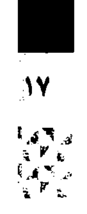
وهكذا، بدأ المسعى الأوروبي المعاصر التحديثي مشروعًا معرفيًّا محضًا، يعطي أسبقية المعرفة على الوجود، والعقل على الإرادة، والنظر على العمل، قبل الانقلاب المعرفي الماركسي والنزعات اللاعقلانية المعاصرة ممثلةً بـ «فلسفات الحياة» (نيتشه Nietzsche)، و«الوجودية» (Existentialisme) (كيركيغارد Soren Kierkegaard)، التي ساهمت في تأسيس الطور الاستكباري الذي انقلبت فيه الموازين، وأعطيت الأولوية للوجود على المعرفة، وللعمل على النظر، وللإرادة على العقل.

لقد مهد هذا التحول في سـيرورة الوعي الأوروبي، وتبرئته من سـقامات الماضي، خاصةً بعد تشـظي التصورات الدينية (سـلطة الكنيسـة) والأرسـطية القديمة للعالم (سلطة العقل)، إلى انبثاق محاولة لدرء التصدر الذي أصاب النظام المعرفي، وردم الهوة الفاصلـة بـين الأنـا والعالم الذي لم تعد له هوية أو عنـوان. وكانت بشائر هذا الوعي الأوروبي مشروعًا معرفيًّا خالصًا، من خلال وعي الذات العارفة لتقنيات العالم كموضوع.

وهكذا، تبـدّى التعرّي المعرفـي لبدايات عصـر النهضة الأوروبية في سـعي «الذات» لتشـكيل أحجية نظرية جديدة فردية المسعى، بهدف تغطية الواقع العاري لعصر النهضة. وهذا ما يفسر ارتباط المشروع الأوروبي بالذاتية، لكونه مشروعًا معرفيًّا محصنًا للذات عنده أسـبقية الموضوع. وهو ما أمد الوعي الأوروبي بقدرة فائقة على التنظير (Théorisation)، كمـا اتضح ذلك في «الكوجيتـو» الديكارتي، ثم الكانطية (Kantisme)، وفي «فينومينولوجيا الروح»[١] و«علم المنطق» عند هيغل (Hegel)،

---

(١) أو **علم ظهور العقل** بحسب ترجمة مصطفى صفوان (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ٢، ١٩٩٤).



وفي «الفينومينولوجيا الترنسندنتالية» (Phénoménologie transcendantale) عند هوسيرل (Husserl) مرورًا بالماركسية.

لقد ابتدع الوعي الأوروبي «المثالية» (Idéalisme)، وأصبحت الذاتية عنوانًا له، من خلال القول بذات حاملة لمثال (Idéalité)، ومبدعة للفكر واضعة له، كما تمثّلته المحطات الأربع الكبرى في بنية الوعي الأوروبي: ديكارت، كانط، هيغل، وهوسيرل، فصل عن المذهب «الحسي التجريبي» عند لوك (Locke)، وهوبز (Hobes)، وهيوم (Hume). كما أن المذاهب «الحيوية» (Vitalismes) و«الإرادية»، و«الوجودية»، و«التحليلية»، و«البراغماتية»، تنهل بدورها من معين «الذاتية»، والتي تعبّر عن ذاتها بالحياة، أو الإرادة، أو الوجود، أو الفعل، وبالإضافة إلى المذاهب «الوضعية» (Positivistes) من ماركسية وتطورية (Evolutionniste)، التي قلبت سلم الأولويات لصالح الواقع على الفكر، باعتبارها ذاتيةً مقلوبةً (ذاتيةً جمعيةً، أو وعيًا جمعيًا، أو روحًا طبيعيةً).

هكذا، ومع تشكّل الوعي الأوروبي على المثالية، استنادًا إلى القول بالأسبقية التكوينية للمعرفة على الوجود، تمظهر العقل بطابع نظري في البداية، قبل أن يتحوّل إلى عقل عملي. وأصبح العقل قادرًا، في مسيرته الطويلة من الـ«أنا أفكّر» إلى الـ«أنا موجود»، على فهم العالم وتطويع المادة وتحويلها إلى مفاهيم وتصورات. واقتصرت وظيفة العقل على تقليص المسافات الأنطولوجية بين والإنسان والعالم، بعد أن تحوّلت الثقة بالعقل إلى ثقة مطلقة إثر تحقيق الوحدة الكاملة بين الإنسان وعقله.

فتم تحويل كل شيء إلى عقل، وأظهر العقل قدرةً فائقةً على التنظير في العلوم الرياضية والطبيعية وحتى الإنسانية. فقد نشأت الرياضيات الحديثة مع ديكارت والرياضيات الشاملة مع ليبنتز، وقامت الهندسة التحليلية والهندسة اللاإقليدية كشاهد على قدرة العقل على الخيال. كما تمّ تحويل الطبيعة إلى رياضيات مع تحاليل غاليلي، وتم اكتشاف قوانين الطبيعة مع نيوتن. ولم تسلم العلوم الإنسانية من محاولات عدة لأستمتها (Systématisation)، وفقًا للبناء الرياضي الذي أثبت صدقه ويقينه. فظهر علم النفس العقلي كفضاء علمي جديد مع فولف (Wolff)، وتحوّلت الأخلاق مع





كانط (Kant) إلى أخلاق عقلية محضة[١]، كما تأسس معه علم الجمال العقلي[٢]. وتوصل العقــل النظري إلى تحقيــق التماهي مع الطبيعة في وجه الميتافيزيقا والســحر والخرافة، بفضل ما توصل إليه من قدرة فائقة على التعميم والشملنة.

لقد كان للمشــروع المعرفي الأوروبي في بداية تحوّلــه من اللاهوت الديني إلى العلمنة، أن حــوّل الوحي إلى قيمة، والدين إلى أخلاق، والتشــريع الإلهي إلى قانون مدني. وكان لاختياراته التوفيقية بين النزعتَيــن العقلانية والتجريبية، أن اتحدت عنده القيمــة بالعقل والواقــع معًا. وأصبحت صلــة الواقع بالقيمة صلة وحــدة وتماهي، من حيث إن الواقــع قيمة والقيمة واقع[٣]. فكانت «العقلانيــة الجذرية» مع ديكارت والديكارتييــن (ليبنتز، ومالبرانش) في تأكيدها على الثنائيــة الديكارتية، ومن ثمة في الانتقال من هذه الثنائية إلى الواحدية مع اسبينوزا، حيث أصبحت القيمة عقليةً ومن متطلبات الواقع على السواء.

واســتمرت العقلانية الجذرية مع فخته (Fichte) في وحدة النظر والعمل، حين جعــل موضوع العلم هو الحرية، والعالم نتاج الحرية. وقد انتهت المثالية المطلقة مع هيغل وفلســفة الماهية مع شيلينغ (Schelling) إلى الدمج التام بين العقل (الروح) والواقع (الطبيعة).

أما المدرسة التجريبية مع بيكون وهوبز ولوك، فقد زاوجت بين العقل الديكارتي والحس باســم التجربة، بالرغم مــن اختلاف وســائل المعرفة لتحقيــق الغاية ذاتها، والمتمثلة بالمماهاة بين القيمة والواقع. وفي عصر التنوير، استمر دور العقل في نظرته إلــى القيمة وتحقيقها في الواقع، قبل الانقلاب الرومانســي علــى العقل، والتضحية بالقيمة لصالح الإقرار بالحياة - والحياة فقط - كواقع أوحد.

ولكن ســرعان ما اكتشــفت العقلانية الأوروبية انســداد الأفق أمامها، فحدث الطلاق القسري بين القيمة والواقع. ولم يعد العقل يروم في ذاته الادعاء برعاية القيمة، والعمل على تحقيقها في الواقع، عندما اكتشــف الوعــي الأوروبي أن العقل محدود

---

(١) كانط، **نقد العقل العملي**، و**تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق**.

(٢) كانط، **نقد ملكة الحكم**.

(٣) **مقدمة في علم الاستغراب**، مصدر سابق، الصفحة ٤٥١.

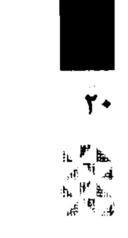


باللاعقل، وأن العقل والقيمة قادران على احتواء الواقع بكليّته تحقيقًا لقيمة المثال. فراح يفتش في موجّه (Guide) جديد، فوجده في الإرادة واللاعقل، واللامعقولية، والمجال الحيوي. لكن الوعي الأوروبي ومنذ الثنائية الديكارتية، اكتشف أن العقل والواقع متباعدان. وقد تعمق هذا التباعد تباعًا رغم المحاولات الفينومينولوجية المتأخرة لإعادة اللحمة بينهما. واستمرت هذه الثنائية في القرن الثامن عشر مع الفلسفة النقدية، رغم محاولات كانط إعادة التوازن إلى هذا الوعي المهزوز، من خلال الجمع بين ثنائية القبلي والبعدي، الظاهر والباطن، النظري والعملي، التحليلي والتركيبي. فالتمثل يبدأ حسيًّا (الحساسية)، قبل أن يستقل العقل عن الحس وتصبح الصلة بينهما آليةً خارجية، من حيث إن التصورات بلا حدوس فارغة، والحدوس بلا تصورات عمياء. ولم ينجح تصور كانط لعلاقة الشكل بالمضمون في أن توحد عضويًّا بين العقل والواقع، فبقي الارتباط مجرد ارتباط شكلي.

وفي القرن الثامن عشر، تم تفجير العقل في النظم الاجتماعية والسياسية على يد هيوم وهوبز وسبينوزا وفلاسفة التنوير في فرنسا، وبلغ الفصام بين القيمة والواقع ذروته في الماركسية، حين تحولت السيادة للمادة على الإنسان، واعتبار المادة غايةً والإنسان وسيلة. وانتهى الأمر مع الوضعيين والتطوريين إلى اعتبار العقل المفارق من الإرث الديني والميتافيزيقي القديم.

لقد بدا الوعي الأوروبي فرديًّا في عصر النهضة، وبعد الإصلاح الديني، حين أعيد اكتشاف بروتاغوراس كممثل للنزعة الإنسيّة النسبية. وقد كان لهذا الاكتشاف آثاره العميقة على تطور الوعي إلى يومنا هذا. فقد تحول مركز الكون من اللّٰه إلى الإنسان، وأصبح الإنسان الفرد لا الإنسان العام المطلق، مقياسًا لكل شيء. وفسح المجال أمام تطلعات الأنا الفردي لاكتشاف الحقيقة في شكل وجهة نظر، نسفت اليقين بالتصورات الكلية، فتهدمت الأنساق الفكرية القديمة، وتشظت الحقيقة بتعدد وجهات النظر، واستوى الأمر أمام العقل، بحيث شكلت النسبية جزءًا من بنية الوعي الأوروبي.

وكان لاكتشاف هيرقليطس أن أعطى المبرر الإبستيمولوجي لفكرة النسبية في الوعي الأوروبي. فأصبحت الصيرورة (Devenir) هي المطلق الوحيد عند هيغل، ثم أصبحت الأولوية للوجود على الصيرورة مع كيركيغارد.



وكان لاكتشـاف قانون «النشـوء والارتقاء» دلالته الأنطولوجيـة والحضارية معًا في الذات الأوروبية، فطلع شبح الشـك والريبة ليعصف باليقين الغابر، ليتساوى كلّ شـيء. ولم يعد ما هو يقيني ثابت، فلا منهج، بل لا غاية ولا موضوع محدد. وتحطم المشروع المعرفي الأوروبي، واستنفذ الوعي الغربي مبررات وجوده إمكانياته الذاتية، وفقد كل قيمة حقة بعد أن جرب كل الاحتمالات، وقلب كل الوجوه.

لقد نجح العقل الأوروبي في كل شـيء، إلا أنه وبالمقابل، خسر كل شيء أيضًا. فأفلت منه كل شـيء: انفلت العقل من عقاله، مـن العقل إلى الإرادة، ومن التفاؤل إلى التشـاؤم. وتحول هذا الوعي إلى العدمية المطلقة (Nihilisme)، فكانت صيحة نيتشـه وتنبؤه بأن العصر القادم هو «عصر العدمية». وكان العبث (Absurde) عند الوجودية وخاصة مع هيدغر وسـارتر الذي أعلن أن الوجود عدم. ثم كانت أركيولوجيا فوكو وجنيالوجياه المقتبسـة عن جنيالوجيا نيتشـه، وإعلان «موت الإنسان»، وصولاً إلى الفلسـفة التفكيكية مـع دريدا (J. Derrida) حيث ينتهـي التفكيك إلى هروب محموم إلى المجهول.

بين حاضر الوعـي الأوروبي وماضيه خيـط رفيع، وبداية منتهيـة منذ البدايات الأولـى، بل نهاية لرحلة فكر وهيـام ذات لها بداية دون أفـق. كان المأزق في البداية مع مصادر الوعي الأوروبي وينبوع «عبقريتـه»: اليونان. فقد انتهت الحضارة اليونانية دون تحقيق مشروعها في إقامة نظرية للعلم، ثم انهار المشروع الحضاري اليوناني في كليته حين غير وجهته نحو المسائل الخلقية على يد الأبيغوريين والرواقيين. ومع انتهاء التنظير العقلي، بدأ عصر الشك والمذاهب المادية، وظل الجدل السفسطائي يؤكد على قيمة العدم فحسب، وبذلك تم القضاء على الموضوعية.

هكذا إذًا، يسقط المشـروع الحضاري الأوروبي، سـليل الحضارة اليونانية، في نفس المأزق، حين وقع في النسبية والعدمية. وهكذا تحول الاكتشاف الأوروبي لوجود العقل أو عقلنة الوجود مع هيغل، إلى القـول بعدمية الوجود. فبين البداية والنهاية، في صيرورة الوعي الأوروبي، خيط أسـود في ظلمة لياليه الحالكة، فكانت نهاية فجره. فـي البدء كانت الكلمة عقـلاً (Raison) وفي النهاية كانت عدمًـا (Néant)، وعبثًا (Absurdité)، وعدميةً (Nihilisme).

الفصل الأول



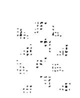
موقع فوكو في الفلسفة الفرنسية المعاصرة

إن لم تنبت فرنسا أمثال شـيلنغ وسبنسر، فقد كفاها أنها أنجبت في القرن السابع عشـر: ديكارت وباسـكال ومالبرانش، وفي القرن الثامن عشـر: ديدرو، وفي القرن التاسـع عشر: مان دي بيران وكونت فضلاً عن برغسـن، وهو أنبه من أن يدل عليه. ولعلنا نجد صنوًا لباسـكال في كيركيغارد، وآخر لمالبرانش فـي بيركليه. ولكن يعز علينا أن نجد نظيرًا لديكارت.

جان فال

ينساق الباحث في هوية الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر إلى الحديث عنه من زاوية تنوعه وثرائه، ومن خلال وحدته الفسيفسائية، ويتخذ نمط تحليل للاتجاهات الثقافية التي تشكل أجيالاً عايشـت أحداثًا كبرى، فأثّر في تنوع اهتماماتنا، وتندر الإشكاليات العامة التي تصدت لها، وتنـوع آليات البحث والفكر. ولا تتطلب عملية الوقوف عند أهم جنبات الظل في الفكر الفلسـفي المعاصر بالضرورة تسليط الضوء على الأسماء الكبرى داخـل كل جيل ثقافي، إنما الإشـارة العامة ضمن السـياق المحدد للبحث فـي الفعالية الممكنة، والإضافة المتميزة التي قد تفصـح عنها أصالة المحاولة ذاتها، وتجذرها وتأثيرها في البنية الداخلية الغائرة للكيان الثقافي والفكري الفرنسي.

وتشكل «قضية دريفوس» (Affaires Dreyfus)، وثورة «ماي ١٩٦٨» علامتَين فارقتَين في سيرورة الحياة الفكرية والثقافية الفرنسية، ونقاط توقف مهمة، باعتبارهما محطتَين نسـجتا بمصاديقهما المصير الثقافي المعاصر في فرنسـا، بل وفي العالم،



لتطبع الفلسفة الفرنسية بروح النزعة الفردية، والسعي الحثيث نحو تأسيس «سياسة الفرد ضد سياسة السياسة، سلطة الفرد ضد السلطة»[1].

إن تمثل حاضر الفكر الفلسفي الفرنسي مرهون بتبنيه من خلال أسارير فلسفة الأسس، والتي تحمل خصائص فلسفة الغد. فإذا أجلنا النظر في فلسفة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، تلوح لنا ملامح الصراع من خلال النقد وإعادة النقد وربما نقد النقد، كان قائمًا بين الكلاسيكيين والرومنسيين.

وأول ما يطالعنا في واقع هذا السجال، مظاهر الاهتمام بالظاهرة النفسية، فهي «الجهد» عند مان دي بيران (Maine De Biran) و«الذاكرة» عند برغسن (H.Bergson). كما لا يجب أن يخفى عنا ذلك التركيز على التفاوت القائم بين مختلف المجالات (الوجود أو الفكر)، والتي لن يصعب علينا أن نجد بخصوصها إجماعًا بين فلاسفة القرن التاسع عشر. هذه الخاصية تشكل الميزة الأساسية للفلسفة الفرنسية، من خلال الإقرار بوجود مستويات للحقيقة، حيث لا يكون مقبولاً الخلط بينها. ويعتبر باسكال أول فيلسوف عبّر بوضوح عن هذه الفكرة، عبر الإقرار بنظريته حول الأنظمة الثلاثة. كما نجد مثيلاً لهذه الفكرة المولدة عن الديكارتية، عند كل من أوغست كونت وبوترو(Boutroux).

وشكلت أهمية «فكرة النظام» داخل المنهج الديكارتي حافزًا على إقامة الفوارق في الأشكال الحيوانية أو الاجتماعية، عند فولتير ومونتسكيو وكوفيه ومان دي بيران وكونت. واستهوت هذه الفكرة ملبرانش في نظرته إلى العالم، كما استفاد منها باسكال في تعريفه لنظام القلب، واتخذت فكرة النظام عند برغسن طابع نظامين متمايزين: آلي وروحي، مركّزًا على النظام الأخير تأكيدًا لفكرة الحضور في الفكر الفرنسي.

من اليسير الوقوف على ما سيلقاه التركيز على الطابع العلمي للإدراك من إغراء لدى برغسن وملبرانش، حتى عدت الفلسفة الفرنسية فلسفة للفكر والوجدان: القلب في لغة باسكال والحدس عند برغسن. وهي حقيقة يقرها برنشفيك (L.Brunschvieg)، كما يقرها برغسن وقبله ديكارت. كما ارتبطت فكرة الحرية

---

(١) محمد الشيخ، **المثقف والسلطة** (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩١)، الصفحة ٢٥.



وفكرة «الفرد» ارتباطًا صميميًّا بكيان الفلسفة الفرنسية، واحتشدت للدفاع عنهما كل التيارات والحساسيات الفكرية في فرنسا. وما الشك الديكارتي سوى بادرة حرة تنتهي بفكرة الفرد عند برغسن، في حين تبدأ الفلسفة الديكارتية بها. ثم إن نظرية برغسن في «الديمومة»، تتضمن معنى الحرية، وتؤكد فكرة الفرد باعتبارها تضمن حرية الأنا.

وقد شكل ارتباط فكرة الحرية بفكرة الكينونة أحد أبرز سمات الفلسفة الفرنسية، قضية ملحة منذ اللحظة التي جهر فيها ملبرانش برأيه في الكينونة والوجود. كما أن الاهتمام بالفروق، وبقضايا الفرد وشؤون الكائن والكينونة، ميزة أساسية في الفلسفة الفرنسية يجوز أن تطلق عليها تسمية «فلسفة الفروق والمتغايرات». وهذه المسألة بالذات هي في صميم «فكرة الإضافة» والتي هي أوضح حقائق الفلسفة الفرنسية ثراءً في أواخر القرن التاسع عشر.

أما مطلع القرن العشرين، فقد شهد أسماء وتيارات ومذاهب ساهمت في ترسيخ «فكرة الذات»، و«مبدأ الفردية»، مفصحةً عن نزعة حيوية حدسية فجة متمثلة بفلسفة برغسن عن الديمومة والتطور الخلاق، وهي التي لم تخل من نزعة روحية أكثر إيغالاً في الذاتية. في هذه الأثناء بلغ تأثير كانط أوجه، فساعد على تحرير هذه الفلسفة من هيمنة هيغل وكونت. فجاءت معادلة برنشفيك الرافضة للحدس البرغسوني، والمؤمنة بالعلم بقدرة العقل. غير أن مثاليته الأكاديمية قد دفعت به إلى تبني توجه روحي لم يختلف في العمق عن لحظة اكتشاف «الميلوديا الداخلية» عند برغسن.

أما الإسم البارز في قائمة «جيل الأساتذة»، فهو إيميل شارتييه الملقب بـ«آلان» (Alain)، الذي لم يخرج عن جوهر التقليد الفلسفي الفرنسي، من حيث انغماسه في ميثولوجيا عقلية تستند إلى مفاهيم ميتافيزيقية حول ما يسمى بـ«الطبيعة البشرية». إن اهتمام آلان بالفرد وحساسيته من لعبة السياسة وتنظيماتها القمعية والتي تختفي وراء أقنعة ثقافية، جعلت منه بامتياز أحد أبرز رموز الفردانية السلمية المطلقة. ويكشف التحليل الكرونولوجي لفكر «جيل الأساتذة» عما يسميه ريمون أرون

(Raymon Aron) بـ«الشـمولية اللاتاريخية للفكر الفرنسـي»[١]، حيث جعلت منه مثالية تكوينه الأكاديمي، ونزوعه إلى ضرب من توجه حيوي حسـي، وخضوعه لتصور ميتافيزيقي عن «الطبيعة البشـرية» الخيرة[٢]، جيلًا هزيلًا منغلقًا على نفسه «جاهلًا بما يحدث بالخـارج»[٣]. ويبحث كلود ديجـون (Claude Digeon) في كتابه **الأزمة الألمانية للفكر الفرنسـي** في الأسـباب غير المعلنة لانغلاق الفكر الفرنسـي على ذاته حينذاك، فرد ذلك إلى عامل تاريخي - قومي حاسـم يتمثل في عقدة فرنسـا حيال ألمانيـا إثر هزيمة ١٨٧٠[٤]. يضـاف إلى ذلك الروحانية الكانطيـة الضيقة، والفردانية السلمية المطلقة، والتي ستنتهي بفكر «جيل الأساتذة» إلى طريق مسدود[٥].

وكان لا بد من شـكل جديد للتفلسف، أو على الأقل طريقة مغايرة للنمط العام الذي حكم الفكر الفلسـفي في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية. وهي المرحلة التي سـيتم فيها اكتشـاف الفلسـفة الألمانية، والولع بفينومينولوجيا هوسرل وأنطولوجيا هيدغر. فتبدأ مغامـرة «جيل الأزمنة الحديثة» للحالة الفكرية والاجتماعية السـائدة، وذلك بإبراز ولعهم بالفكر التاريخي والتاريخانية لفهم المجتمع، ودخول معترك الحياة السياسية، في سبيل تحقيق المزيد من الوعي بكوميديا وتراجيديا الناس في المجتمع.

إن ما اكتشـفه الجيل الجديد هو أن فكر «جيل الأساتذة» لم يعش تجربة الشر، فلم يقم للشـر جينالوجيـا ولا تاريخًا، كما يصرح بذلك سـارتر: «لم يكن الشـر أمرًا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد». وهكذا نكون على أبواب مرحلة حاسـمة في تاريخ الفكر الفلسفي الفرنسـي المعاصر، مع جيل أغرم بالتاريخ واسـتنفذ جهده في أنطولوجيا وجوديـة اختصرت الحديث عن التاريخ في صيغة المفـرد، وفهمت الوجود في كونه وجود أفراد.

---

(١) R. Aron, *Mémoires 50 ans de Réflexion Politique* (Paris: Julliard, 1983), p.p 67–68.

(٢) J.P. Sartre, *Situations II* (Paris: Gallimard, 1978), p. 243.

(٣) *Mémoires*, op. cit., p. 41.

(٤) C. Digeon, *La Crise Allemande de la Pensée Française (1870–1914)* (Paris: P.U.F, 1957), p. 7.

(٥) محمد الشيخ، «مشروع التفكيك لدى جاك دريدا»، في: مجلة **دراسات عربية** (بيروت)، العدد **٨/٧**، السنة ٢٧، الصفحة ٥١.



أولًا: سارتر والقلق الوجودي

في اللحظة التي يكتشف فيها سارتر مغامرة «جيل الطبيعة البشرية»، فإنه يقنع بأن الولع بالتاريخ سيتحول معه الصراع في الستينات إلى حقل العلوم الإنسانية: «لقد أحسسنا بضغط التاريخ علينا، في كل ما كنا نلمسه [...] اكتشفنا نوعًا من تذوق التاريخ، أي خليطًا من الأبدي والزائل»(١). وهذا لا يعني «سوى أن نأخذ الشر مأخذ الجد»(٢)، وهو ما يتطلب إجراءً يجب معه أن «نأخذ نوعًا من الجدية في الالتزام دون أن نفقد درجةً معينةً من العنف [...] يجب أن نعثر على عنف للعقلانية»(٣).

وربما كان سارتر أسيرًا للتقليد الفلسفي الفرنسي، حيث إن رفضه لفكرة اللاشعور الفرويدي لا يخرج عن دائرة تأثيره بمذهب الكوجيبو الديكارتي: «إنني كنت عاجزًا عن فهم فرويد لأنني كنت فرنسيًّا، وقد تغذيت من التقليد الديكارتي المشرب بالعقلانية، والذي كانت فكرة اللاشعور تصدمه بعنف»(٤).

في هذا الصخب والغوغاء نشأت «رسميًا» الوجودية الفرنسية، لتمثل لحظة انعراج حاسمة في القرن الحاضر. من هنا، جاء ثراء الوجودية لكونها تحقق عملية تلاق بين حقبة وإنسان، فتكتشف فرنسا ثراء سارتر بجهده القوي والمتنوع. ويحدد سارتر الواقع الجديد الذي يبحث فيه الفكر الوجودي الناشئ: «إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الحياة [...] إننا نطمع إلى واقع مطلق»(٥). ويعبر سارتر عن طموحه الهادف إلى تجديد الفلسفة الفرنسية، وإعادة اكتشاف مأساة الحياة، بعد أن اصطدم - كما هو حال جيل عصره - بفلسفة طغى عليها خطاب «رسمي»، مطبوع بنزعة عقلانية غارقة في المثالية. فيضيّق سارتر الخناق على «العلوم الإنسانية المتنفذة» (Engluées) في ائتلافها، وفي روحها التحليلي، وفي جمود تفسيراتها الآلية. والثورة

---

(١) *Situation II,* op. cit., p. 243.

(٢) Ibid., p. 246.

(٣) J.P. Sartre, Cité par M.A. Burnier, *Les Existentialistes et la Politique* (N.R.F Gallimard, 1947), p. 168.

(٤) نقلًا عن، عبد العزيز بن عرفة، مجلة **دراسات عربية** (بيروت: دار الطبيعة)، العدد ٥، السنة ٢٥، الصفحة ١٠١.

(٥) J.P. Sartre, *Question de Méthode,* In *Critique de la Raison Dialectique,* tome I (N.R.F Gallimard), p. 23.



ضد عالم «الحتمية» وإعادة طرد «الأنا» و«الصورة» و«الانفعال» من الوعي، وإعادتها إلى شفافيتها ووضوحها الأولي. هذا ما يحييه البحث الفلسفي السارتري، الذي يسير ضمن دلالة الفينومينولوجيا الهوسرلية.

هكذا، شكلت الوجودية بالنسبة لشباب فترة الخمسينات من هذا القرن مسلكًا فريدًا. وهكذا كان فكر سارتر، في نظرهم، الهواء النقي، ومنفذًا للخروج من القلاع السكولاستيكية المنيعة، والملاذ الأمين من وجه «ثرثرة» أساتذة السربون (Sorbonnard). وهذا ما عبر عنه جيل دولوز بالقول: «إننا وسط سكولاستيكية أسوأ من العصور الوسطى، ولحسن الحظ كان هناك سارتر الذي مثل مجرى الهواء بالنسبة إلينا»[١].

هذه إذًا بعض ملامح المجد والشهرة اللذان حظي بهما سارتر في فرنسا، في الوقت الذي كان يقوض فيه مخزون أفكار ما قبل الحرب العالمية الثانية. وحيث استولى حقد دفين، ونشوة، في الوقت ذاته، حول تلك الفكرة القائلة بأن الإنسان ملزم أن يكون حرًا.

في مقال له تحت عنوان «المادية والثورة» (Matérialisme et révolution) سنة ١٩٤٦، أراد سارتر إيصال رسالة إلى الماركسيين، فحواها اتهام الفكر الماركسي بالعلموية، تمهيدًا لاستبداله بفلسفته الخاصة كفكر ثوري، يتحمل على الدوام المجازفة[٢]. ولم تسلم انتقادات سارتر من ردود ماركسية عنيفة تتلخص في اتهامه ببعث روح القنوط لدى الشباب، ودفعهم إلى الاستسلام لسكون الكينونة، ولسكون الإله. إذ إن الوجودية، بحسب الاتهامات الماركسية لها، تقيّد الفرد في حرية غير معقولة، وتزج به في متاهات مواجهة مجانية ومحمومة مع بني جنسه، باعتبار أن «الجحيم هو الآخرون». لكن هذه الردود، كانت مناسبةً لدعوة سارتر إلى فلسفة تكون سالمةً من الوهم والخداع العلمويين، الذين فيهما الفكر الماركسي حسب رأيه.

إن سارتر، وانطلاقًا من قناعته بضرورة «فعل» الفلسفة واستقلاله عن العلم، كان له «فعل متشكك ورافض لادعاء الماركسية العلموي. الأمر الذي جعله يصوغ نظرية

---

(١) G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues* (éd. Flamarion), p. 18.

(٢) F. Ewald, in: *magazine Littéraire*, n° 320/Avril 1994, pp. 19–20.

لأنثروبولوجيا توليفية، كإمكانية متاحة لفهم الظاهرة الإنسانية. وهذا ما قد يظهر أصالة الإضافة السارترية في تقديمه للعلاج الناجع للقصور الماركسي، بعد أن توقفت «المكنة» الماركسية عن العمل أو كادت. لذلك، كان ينبغي إعطاؤها دفعةً جديدةً انطلاقًا من موقع فلسفي مختلف. ويوضح أندريه روبينه (André Robinet) هذا القصور، باعتبار أن الماركسيين بفهمهم للمستقبل كمجرد تكرار قد أحالوا الديالكتيك إلى مجرد آلية، وذلك بتحويلهم التاريخ إلى ضرب من المعرفة، حيث يفقد الوعي دوره المحرك بوصفه العنصر الأساسي في الماركسية، لأن الإنسان الفاعل لا يندثر في ديالكتيك طبيعي أصم، بل يفعل من الداخل، ويساهم في صنع الحقيقة التي تتميز عن الكائن[١].

مع ذلك، يعتبر روبينه أن الوجودية بمثابة تحضير للماركسية، تتمثل مهمتها في جانبها النقدي الهادف إلى إيقاظ الديالكتيك بمعالجة الإسراف في استبعاد الذات. لذلك، تمت استعانة الفلسفة بالأدب «الملتزم» متمثّلةً فعل المبدع الدرامي (المأساوي)، مما يجعل دور الفنون (المسرح، الأدب...) هو بعث الحياة في الحرية الغافية[٢]. في هذا السياق، كان من الطبيعي أن يترجم الفكر الوجودي عن ذاته بالمأساة، قبل أن يترجمها بالفلسفة.

هناك ثلاثة اهتمامات لازمت سارتر طوال مسيرته الفلسفية، ووجهت اختياراته الفكرية، هي: التحليل النفسي، والتاريخ، والماركسي. فقد سعى سارتر إلى ايجاد ضرب مختلف من التحليل النفسي، أسماه بـ«التحليل النفسي الوجودي»، معتمدًا مقولتي «الشيء في ذاته» و«الشيء لذاته». أما اهتمامه بالتاريخ، فيظهر في حديث سارتر عن فكرة انفتاحنا على التاريخ، وعلى كياننا المقيد بالوضع.

وتتحدد الملامح العامة لفلسفة سارتر الوجودية من خلال أربع مقولات، هي: «الشيء في ذاته» و«الشيء لذاته» و«الوجود» و«العدم». وقد استمد سارتر التمييز الذي أقامه بين «الشيء في ذاته» و«الشيء لذاته» من الفلسفة الهيغلية. هذا التمييز الذي سيصير فيما بعد العلامة الفارقة بين السارترية والهيغلية. إلا أن ما يميز سارتر

---

(١) أندري روبينه، **الفلسفة الفرنسية**، ترجمة جورج يونس، سلسلة «ماذا أعرف» (بيروت - فرنسا: المنشورات العربية)، العدد ٨، الصفحة ١١٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١٦.



عن هيغل هو ذاك التحديد لهوية كل واحدة من المقولتَين، وخصوصًا «الشـيء في ذاته» الذي هو برأيه كثافة، على عكس ما رآه فيه هيغل من تضمين واحتواء.

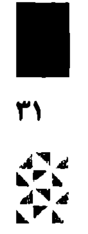
وفي بيانه للصلة بينهما، يظهر «الشيء لذاته» كثغرة في كيان «الشيء في ذاته»، وهذا ما يكشف عن بعض ملامح النزعة الموضوعية في فلسفة سارتر، وعلامة على أن «الشيء في ذاته» سابق على «الشيء لذاته» بحسب التقليد الفلسفي الفرنسي في جذوره الديكارتية، بيد أنه لا وجود «لشيء في ذاته» إلا وهو «لأجل ذاته»، وهذا إصرار موروث عن التقليد الفرنسي القائل بأولية الفكر.

إذا كنا مجبرين، بحسـب الطرح السـارتري، على أن نكون أحرارًا، فإن الإشـارة إلى الوجود في صلته بـ«الحريـة العدمية»، تثير الكثير من الغموض حول دلالة الحرية بالذات: فهي لا شـيء، عدم، سـلبية مطلقـة، وبالتالي فليس للإنسـان أي مصير، كما يذكر ذلـك ميرلوبنتي (M. Merleau-Ponty) عندما يشـير إلـى أنه إذا كانت الانتقادات الكاثوليكية في مجملها ترفض الكائن الخامل، وحدس الحرية الرشيقة، فإن ما تريد السارترية إثباته هو أن للإنسان مصيرًا مشابهًا لمصير الأشياء[١]. كما عبر هنري لي فيفر (Henri Lefebvre) عن حيرته الشـديدة حيـال مفهوم الحرية في الوجودية السارترية بالقول: «ما هي هذه الحرية، وهذا الخيار المتواصل، والذي يريد كل صباح أن يوقظني، لأختار بين أن أكون فاشيستيًّا وضد فاشستي»[٢].

وهكذا، فإن سارتر حين يرتل على مسـامعنا ملحمة الإنسان الكامل، فإنه يظهره لنا وهو مغث (Nauséeux) وسـادي (Sadique). وهذا يعني أن الوجودية فلسفة صارمة، لا تعطي أي حق للإنسان، ولكن تقر بواجبات فقط: فلا يوجد حق في التكافل، بل يوجد واجب في التكافل. وبالنتيجة، فإن الوجودية ليس لها شيء تقترحه كمسكن «للعقـل» بل ربما «للروح» أيضًا. ولعل اعتراف فوكـو بفضل جيل «الأزمنة الحديثة» يعبّر بشكل مبطن عن اسـتحالة الصراع مع الجيل الجديد إلى حقل العلوم الإنسانية: «لقد اكتشفنا بشكل مفاجئ ودون سـبب ظاهر، منذ حوالي خمس عشرة سنة، أننا

(١) M. Merleau-Ponty, *Sens et Non Sens* (Paris: Nayel, 1948), pp. 148-149.

(٢) H. Lefebvre, *Les lettres Françaises*, Décembre 1945.



مغرقون في البعد عن الجيل السابق جيل سارتر وميرلوبونتي، جيل «الأزمنة الحديثة» الذي شكل قانونًا في التفكير ونموذجًا في الوجود»(١).

يمكن التأكيد أن الفكر الفلسفي الفرنسي يوجد في منعطف حاد، وأمام وعي الضائقة الموسومة بالشك يسوق إلى المطالبة بقواعد، بنظام، وليس إلى ما كانه النداء السارتري، إلى ما يقرره كل واحد من حياته: إنه الولع بالبنية، وبالفكر البنيوي وتطبيقاته في شتى حقول العلوم الإنسانية.

ثانيًا: الثورة البنيوية

إن المتفحص في بنية الخطابات وغالبية الأبحاث والدراسات في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وبصفة خاصة في فرنسا خلال الستينات من هذا القرن، يدرك مدى التقهقر في الحديث عن «الوجود»، و«الذات» و«الإنسان»، و«التاريخ»، واصطناع البحث في موضوعات «البنية»، و«النفس»، و«النظام»، و«اللغة»، و«المفاهيم»، و«اللاشعور». وقد ساعدت هذه الثوابت النظرية في صياغة الأطروحة الفلسفية المعاصرة لحساسيات فكرية ومنهجية مختلفة، ووفق استراتيجيات وآفاق متباينة، تلتقي جميعها في المناداة بإلغاء الذات، والتبشير بقرب «أفول الإنسان» من الفضاء الفكري والثقافي المعاصر، وتنادي بضرورة التخلي عن أوهام النزعة الإنسيّة والفكر التاريخي. وهي التيارات التي تتنزل في الفلسفة المعاصرة تحت اسم تيار «موت الإنسان»، وتنتهي – باستثناء هيدغر – إلى ما يمكن تستميته بـ«المدرسة البنيوية الفرنسية». وهي تمتد من فلسفة الميتافيزيقا عند كل من نيتشة وهيدغر ودريدا، والتحليل النفسي عند جاك لاكان وخطاب الأنثروبولوجيا البنيوية عند كلود ليفي ستروس، وانتهاءً بالمشروع النقدي عند ميشال فوكو.

وهكذا، عرفت ضفاف السان، وفي الفترة الفاصلة بين ١٩٦٠ و١٩٦٥، نشأة مشروع فكري هيمنت عليه «الثقافة الجديدة» في فرنسا، وتبشر «بتلاشي الأفق

(١) M. Foucault, in: *La Quinzaine Littéraire*, n° 5/ 15 Mai 1996.



الثقافي الذي أسس فيه الإنسان الأوروبي دلالات وجوده منذ ألفي سنة»[١]. ونفي أي إمكانية نحو أنسنة الوجود لصالح القول بضرورة دراسة ظاهرة اللاشعور كظاهرة لغوية.

وأصبحت «البنيـة» (La structure) سـيدة العلم ورائدة التفكير الفلسـفي. وسـطع نجم البنيوية، خصوصًا بفضـل الجهود التي بذلت في سـبيل عملية الإحياء والتجديد لفكر نيتشـة وهيدغر، كمصدرَين نظريَين في إشـكالية الفلسـفة الفرنسية المعاصرة.

إن «التطبيقات» التي عرفها «التحليل البنيوي» جعلت من البنية كلمةً فضفاضةً، ولفظًا متعدد الدلالات (Polysémique)، لا يكاد يعني شـيئًا، لأنه يعني كل شـيء. وأصبحت كلمـة «بنية» رديـف «المعرفة» وتحمل طابـع «العصريـة» و«الحداثة». وأصبح إغراء هذا المصطلح لا يقاوم، نظرًا لشـعور الإنسـان المعاصر بحاجته الملحّة نحو الإمسـاك بوحدة الواقع وضرورة تقعيده، لتجنب حالة التعقيد التي تخترق تلك الوحـدة. كما حمل لفـظ «البنية» في حيثياتـه حلم العقل البشـري بوضع يده على «الموضوع» وإدخاله ضمن شبكة منظومته العقلية.

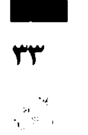
لقد أصبح لفظ «البنية» يشـير إلى إمكانية تملك تلك الوحـدة المفقودة التي تضمن للعقل فهـم الواقع، وضبـط المواضيـع، وبالتالي تلبية حاجـة ملحة للعقل نحو إشـباع فهمه إلى النظام الأولي المفقود. حتى أصبح من النافـل القول بأنه وراء «البنيوية» تقف إبسـتيمولوجيا خفية، تطمح إلى ضرب من «الوضعية الجديدة» لجهة كـون «البنية» لا تعبر فقط عن ذلك «الكل»، بل تشـير خاصة إلى أن «الموضوع» هو بالأساس «نظام» (Ordre) و«نسق» (Système) ومن الممكن إدراكه وتمثله، وذلك عبر القطع مع كل ما هو «معاش»، في سـبيل فهم «الواقع». إذ إن السـبيل إلى بلوغ «الواقع» يتحدد في بالنهاية انطلاقًا من عملية إقصاء «المعاش».

لقد شكلت أبحاث تربتسكوي (Troubetskoï) ثورةً منهجيةً في حقل الدراسات الفونولوجية (Phonologie)[٢] حيث مدت الفكر البنيوي بزخم ميتودولوجي، جعلت

---

(١) عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان** (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩٢)، الصفحة ٩.

(٢) حصر تربتسكوي المبادئ الأربعة في منهجه الفونولوجي في التالي: (أ) الاهتمام بالبنى السفلية للاشعور، =



من البنيوية أكثر الحركات الفكرية المعاصرة وعيًا بالطابع اللغوي لكل أشكال إبداعات الإنسـان. ولم يعد الإنسان المعاصر ليجد تحديدًا مناسبًا للتعريف بنفسه إلا باعتباره مجرد «بنية» و«ذات دالة» (Homo signifiants).

ولعل تشـديد البنيوية على «العلاقـات» لا على «المعاني» جعـل منها اللغة الشـارحة للحضارة المعاصرة أو «ميتا- لغـة» (Métalangage) للثقافة المعاصرة. لذلك، فإن الاهتمام باللغة كان بهدف البحث عن بنيات أو أنسـاق تسمح بالتخلص نهائيًّا مـن أوهام الميتافيزيقا، والتحـرر من ربقة الأيديولوجيا، بهـدف التواجد على أرضية صلبة كفيلة بفتـح كل أبواب «العلم» الموصدة في وجه الفلسـفة، من خلال فك شفرات الطبيعة اللاشـعورية للظواهر الاجتماعية، وتحليل الطابع الرمزي للثقافة البشرية. الأمر الذي يفضي إلى إبراز الدور الفعال للبنيوية كفضاء مشترك بين مفاهيم «اللاشعور»، و«اللغة» و«الثقافة».

لقد فتح التفكير البنيوي أمام العقل البشـري آفاقًا رحبةً لعلم إنسان شامل هو: «علم التواصـل العام»، حتى باتت البنيوية لسـان حال الإنسـان المعاصر الذي لم يعد يؤمن بالفلسـفة، ولكنه يأبى مع ذلك إلا أن يكون فيلسـوفًا خـارج نمط التفكير الوجودي، وعقم التفكير الأكاديمي الكلاسيكي للفلسفة المعاصرة في فرنسا.

والتحليل البنيوي لا يعمد فحسب إلى وصف طريقة انتظام، والتشكل التنظيمي لأي موضوع، بل يهدف إلى القيام بتأسيسـه وبنائـه. بمعنى أن الهدف من كل عملية تحليل بنيوي ليست مجرد اكتشاف القانون الخفي لأي نسق، أو الوقوف على مجموع العلاقـات القائمة بين عناصره، بل في التوصل إلى الكشـف عن القانون المؤسـس للنسق، وذلك وفق مستويات ثلاثة تسمح بتحقيق مفهوم «البنية»، وهي: «المستوى القصدي»، و«المستوى النسقي»، و«المستوى البنائي»، وهذا الأخير هو الأهم.

إن للبنيوية رسـالةً علميـةً تجعل من النشـاط الذي تقوم به يصنـف في دائرة

= والظواهر اللغوية الشعورية، (ب) دراسة العلاقات القائمة بين الحدود، (ج) القول بـ «نسق» محمكم يؤلف تلك «العلاقات الضرورية»، (د) السير وفق منهج استبطاني منطقي يسمح بالوصول إلى قوانين عامة.

الإبســتيمولوجيا، أكثر من انتمائه إلــى منظومة الفلســفة أو الإيديولوجيا. وهذا الأمر يجعل من «التحليل البنيوي» انقلابًا فلســفيًّا حقيقيًّا، وثورةً كوبرنيكيةً من نوع جديد. وهذا ما عبر عنه فوكو بالقول: «إن البنيوية كانت أكثر المجهودات تنسيقًا لإخلاء عدد من العلوم الأخرى، وحتى التاريخ في النهاية من مفهوم الحدي»[١]. غير أن ما يروج له من نفي اعتبار البنيوية فلسفة، بقدر اعتبارها مجرد منهج للبحث العلمي حول دراسة الظواهر عمومًا، والظواهر الإنســانية خصوصًــا، من وجهة نظر البنيــة، لا يمكن لهذا اللغط المثار حول علمية التحليل البنيوي، من تجنب الإشــارة إلى انزلاق البنيوية من مجال «المشروع العلمي»، وانكشافها على حقل «الأيديولوجيا» ومجال «التفلسف».

إن هذا الاتجاه الفلســفي المعاصر قد ظهر كتعبير عن حاجة الإنســان المعاصر إلى إشــباع حاجته إلى مشــروعية نظرية علمية. إلا أن في محاولة إنكارًا قدرة الإنسان على صنع تاريخه الخاص تعبيرًا عن رفضها لكل نزعة إنســانية، وإنكار لفكرة «التقدم» و«المبادرة التاريخية»، واعتبار «الوعي» مجرد ســهم خاطف يخترق الإنســان كالبرق، وحيث لم يبقَ أمام هذا الإنســان ســوى الاعتراف بدنوّ أجله، وأفول نجمه، وما عليه سوى الاستلقاء على نعش «النظام».

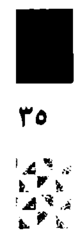
وعلى الرغم مــن محاولة بعض المفكرين، من أمثال فوكــو[٢] ودريدا، رفض كل محاولة يقصد من ورائها الخلط بين تفكيرهم «والتفكير البنيوي»، غير أن ما يدينون به للتحليل البنيوي لا يمكن التنكر له داخل تفكيرهم الفلسفي العام، وما فيه من سمات عامة مشــتركة تجمع بين كل المنتمين إلى الفكر البنيوي. وفي مقدمة تلك الســمات اكتشاف الفضاء الرمزي كإمكانية ثالثة تضاف إلى مجال الواقع وفضاء الخيال.

ونظرًا لما لدلالة لفظ «البنيوية» من معانٍ مائعة، فإن هذا ما يجعل من «التفكير البنيــوي» مجموعةً من اللقاءات الفكرية بين حساســيات تنظر إلى «البنية» باعتبارها نظامًا مكتفيًا بذاته، لا يحتــاج في إدراكه والبرهنة عليه إلى أية إهابة. وهكذا، شــكّل «الفكر البنيوي» أحد المرتكزات الأساسية المكونة لفكر «جيل الاختلاف». وهو الجيل

---

(١) ميشال فوكو، **حوار مع فونتانا**، نص ملحق بالترجمة العربية لـ **نظام الخطاب**، الصفحة ٧٠.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٧٠، يقول فوكو: «ولا أرى من ممكن أن يكون مضادًّا للبنيوية أكثر مني. لكن ما هو مهم هو أن لا نفعل بالحدث ما فعلناه بالبنية».



الذي بدأ بالظهور منذ الستينات، عندما دخل في سجال مع جيل «الأزمنة الحديثة»، ليرسم لنفسه مسارًا متميزًا. لا سيما وأنّ تصدّع الحضور (الوعي) يطال مفهوم الأصل ذاته، ويقحم العود الأبدي النيتشوي داخل سيرورة الكائن، مما يحيل التفكيك (عند دريدا) إلى استراتيجية شاملة تلتقي مع أركيولوجيا فوكو في «هدمها» للأصنام الميتافيزيقية.

يلح «فكر الاختلاف» على أن مجاوزة حد انغلاق الحقل الميتافيزيقي لا يعني - عند فوكو كما هو الحال عند دريدا - مقابلةً بأخرى، كما أنه لا يعني نقدًا للنصوص الفلسفية، أو تحليلاً لها، بل إن الجهد التفكيكي ليس سوى مجرد استراتيجية تسمح للفلسفة بالعمل عبر هوامشها (تحليل آليات السلطة مع فوكو). لا شك أن التحدي الرئيسي للجهد التفكيكي هو تلك التراتبية العنيفة للمفاهيم الميتافيزيقية التي أقامتها الميتافيزيقا عبر تاريخ التفلسف البشري. بحيث إن تفكيك الميتافيزيقا هو تفكير في الجينيالوجيا المؤسسة للمفاهيم الميتافيزيقية، وهو ما يتطلب اقتلاعًا من الجذور لهذه التراتبية عبر «القلب» و«الزحزحة»، حتى يتم في النهاية هدم كل إحالة، بل كل مركز صانع للتراتبيات بهدف القضاء على كل مركز.

إن ما يشغل بال «فكر الاختلاف» هو وضع حد للميتافيزيقا، بيد أنه إذا كانت كل فلسفة مشدودةً إلى ماضيها، فإن فكر الاختلاف يرتبط بصلة حميمية بهذا الماضي الفلسفي، والمسمى ميتافيزيقيا، حيث يعمد «فكر الاختلاف» إلى الوقوف عند المعالم الرئيسية للفلسفة الحديثة في سعيه للقضاء على الفكر الميتافيزيقي، عبر شكل جديد من التفكير يقطع مع منطق الهوية الكلاسيكي، ويساهم في إثراء النقاش حول فكرة «الانغلاق» التي أدخلت في صلب اهتمام الفلسفة المعاصرة[١]. هذه الفلسفة التي انصب همها على وضع حد للميتافيزيقا عبر تفويضها وخلخلة أسسها. وهذا يتطلب اتخاذ إجراء بحق مشكلة الذات الإنسانية التي تختزل الوعي، باعتبار هذا الوعي يجعل من الذات مركزًا للكون. كما يقتضي تخوم فلسفة الوعي أو الحضور

---

(١) بعد طرح نيتشة «فكرة الانفلات» للمباحثة والمساءلة يتصدى هيدغر لهذا الاهتمام الجديد للفلسفة المعاصرة، حيث يجعل من مشروعه في «تفويض الميتافيزيقا» فلسفةً لتاريخ الميتافيزيقا الغربية.



فــي ادعائها بأن كل ما هو واقعي عقلاني. أي إن كل واقعي لا بد للذات البشــرية – كمركز للكون – أن تستحضره وتتمثل مفاهيمه العقلية.

إننا أمام محاولة لتفكيــك الميتافيزيقا ومجاوزتها، عبــر التفكير في الجينالوجيا المكونــة للمفاهيــم الميتافيزيقية. لذلــك، يتوجه اهتمــام دريدا إلــى «الكتابة» أو «اللاعقــل»، ليجعل من نقــده لتمركز الــذات الغربية حول العقــل محاولةً للإفلات من فكرة المركز ذاته، وتفكيــكًا لفكرة الأصل[١]. ولا يتعلق الأمــر بمحاولة للقفز خارج الميتافيزيقا مع الاستقرار فيها. إذ لا يوجد وراء الميتافيزيقا سوى اللغة أو الكتابة. ولما كان نظام اللغة ونظام الكتابة لا ينفصلان عن نظام الميتافيزيقيا، كان العمل التفكيكي محاولة اختراق دائمة تأكل أبناءها[٢].

ثالثًا: فلسفة دريدا البلامركز أو الوجه الآخر للميتافيزيقيا المعاير لذاته

«إنــك حين تســتعمل مفهوم الضــرورة فإنك تبقــى ضمن مركزيــة العقل، ضمن العقلانية أما أنا فقد خرجت منها من زمان».

جاك دريدا

لا شــك أن العقبة الكؤود التي يواجهها النص التفكيكي عند دريدا هو النص الهيغلي والتأويلات المتتلمذة (جون هيبوليت J. Hypolite، وألكســندر كويري Alexandre Kwiri)، والتي عملت على خنق الفلسفة باسم منطق الهوية، وأرادت أن تستنفذ كل إمكانيات الفكر. فكانت محاولته إحداث شرخ داخل هذا السور المحكم الإغلاق، أحد أهم خطوات مشــروع دريدا التفكيكي. كما أقر دريدا باســتحالة تأسيسي أنطولوجيا غير ميتافيزيقية من داخل فينومينولوجيا هوسرل، التي تظل قابعةً داخل الميتافيزيقا، ويعيــب عليه حصر الكينونة الأصلية للوعي فحســب، واعتبــاره – أي الوعي – بنيةً سابقةً على تشكل اللغة.

من هنــا، كانت قناعة دريــدا بإقامة فكر اختلاف رهين عمليةً عكســيةً، وقلب مــن الداخل لفينومينولوجيا هوســرل قصد تخطــي مركزية الوعــي. ويعترف دريدا،

---

(١) J. Derrida, *Positions* (Minuit, 1972), p. 22.

(٢) Ibid, p. 22.

بـــدون موارية، بتمثله لفكر هيدغر، ويســـجل حضـــوره القوي في فكـــره، فيقول: «لا شـــيء مما أحوله كان ممكنا لولا انفتاح الأســـئلة الهيدغيرية»[١]. لكن ســـرعان ما كان «تفكيك» دريدا يروم التميز على تقويض هيدغر الفينومينولوجي. فيزايد على هيدغر، ويدعي أن انفلات الميتافيزيقا يحاط عنده بأســـلاك شـــائكة، فـــي حين تكون بعض انفلاتات الميتافيزيقا حاضرةً عنده. فيكون آخر فيلسوف ميتافيزيقي، في نظر دريدا، هـــو هيدغر، بعدما كان نيتشـــه في تقدير هيدغر آخر عنقود في سلســـلة الفلاســـفة الميتافيزيقيين.

ترى فلسفة التفكيك عند دريدا أن خلخلة مسألة «الحضور» وتصدعه يطال مفهوم الأصل ذاته، مما يجعل من التفكيك استراتيجيا شاملة تتقاطع مع أهداف الجنيالوجيا في هدمها «للأوثان» الميتافيزيقية. غير أن ملامح التفكيك، من حيث كونه تفكيكًا واكتشافًا للمهمّش داخل النص الفلسفي، تجعل منه آليةً مغايرةً لتقنيات الهدم النيتشوي، ويبرز في الوقـــت ذاته ولع دريدا بتاريخ الفلســـفة، ومباشرتـــه النصوص بعناية، وبقدر كبير من النباهة. وهو اهتمام يبدو فيه - في نظر فوكو - كثير من المبالغة[٢].

لكن هذا التعيين للنص لم يمنع دريدا من توضيح اختياره في أن مفهوم النص لا يجب أن يؤخذ في معناه الضيق، بل في إطار أوسع. إذ إن تفكيك النصوص الفلسفية ليـــس نقدًا ولا تحليلاً لها، وإنما هو اســـتراتيجيا: «إننا نتســـلل إلى فكر الاختلاف عن طريق موضوعة الاستراتيجيا»[٣].

ليس التفكيك، من حيث هو مجاوزة للميتافيزيقا، نقدًا للنصوص الفلسفية، ولا تحليلاً لها، بل هو استراتيجيا يتسلل دريدا من خلالها إلى فكر الاختلاف[٤]، لاكتشاف «قـــوى العمل» في النصوص الميتافيزيقية. وهي، فـــي الوقت عينه، قوى تفكيك له بحيـــث يصبح البحث عن المعنى بحثًا عن اســـتراتيجيات الهيمنة، ولعبة تدير إرادات الصراع بين المعنى والقوة.

---

(١) *Positions*, op. cit., p. 18.

(٢) M. Foucault, *Histoire de la Folie* (Paris: Gallimard, 1972), appendice, p. 602.

(٣) J. Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), p. 7.

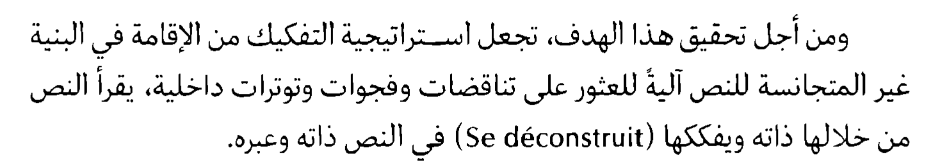
(٤) Ibid., p. 7.





تقنيات استراتيجيا التفكيك:

آلت استراتيجية التفكيك على ذاتها مواجهة «عنف التراتبية» التي تقيمها الميتافيزيقا بين المفاهيم بعنــف مضاد: «عنف التفكيك». وهذا الأمــر لا يتحقق إلا عبر اجتثاث هذه التراتبية من جذورها وبعنف، عن طريق القلب والزحزحة، حتى يتم القضاء على الأصــل والمركز الذي تنبعث منــه الترتيبات والتأصيلات وتعود إليــه: «منطق الهوية الواحدة والموحدة والصانعة للهويات».



ومن أجل تحقيق هذا الهدف، تجعل اســتراتيجية التفكيك من الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص آليةً للعثور على تناقضات وفجوات وتوترات داخلية، يقرأ النص من خلالها ذاته ويفككها (Se déconstruit) في النص ذاته وعبره.

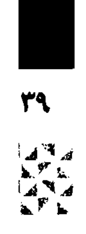
فالتفكيك، عند دريــدا، «فعل تكويني» و«لا تكويني» في آن واحد معًا: تكويني لأنه يفكر فــي الجينالوجيا المبينــة للميتافيزيقية، ولا تكويني لأنه ليــس مولها بفكرة المركز. ثم إن التفكيك من جهة كونه رسمًا للجديد، ومنارةً تدير المعالم، لا يروم البقاء ضمن تخوم المركز، لأنه «فعل» يروم القضاء على كل مركز. وهو ليس مهووسًــا بفكرة الأصل، باعتباره قرارًا موجهًا لاســتئصال فكرة الأصل ذاتها. لذلك ينفي صفة السلبية عن التفكيك، ويعتبره عملاً إيجابيًا.

ينطلق فكر التفكيك من أفق الفكر الفلســفي كقائمة نصوص منفتحة وموحدة، ومختلفة في ذات الوقت، يصعب إخضاعها «للمعيار والمقياس ذاته»[١]، مما يتطلب حســن المراس في تدبر آليات شــفرة معينة تراعى خصوصية كل نــص. إننا هنا أمام دراسة ســيميولوجية تقوم على جدول الحضور والغياب، والظهور والاختفاء في الفكر المعاصر، ضمن مفهوم جديد عن «القــراءة» يعتبر أن كل ما يدل على معنى يقتضي تأويلاً لدلائل وعلامات أخرى، ضمن ما يخفيه النص لعمل الاختفاء والتستر ذاته.

وهذا ما ســعى دريدا إلى بلورته عبر سعيه الدؤوب لتأسيس أمر سلطوي، يقيم شــكلَين من التراتبيــة: تراتبية أفقية، وأخــرى عامودية. أفقية تميــز بين النصوص من

---

(١) حوار مع جاك دريدا أجرته مجلة *Autrement* الفرنسية، ونشر مترجمًا في مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد **السادس**، ربيع ١٩٨٩ عن مركز الإنماء العربي، الصفحة ١٥٢.



حيث انتمائها وعدمه إلى الفلسفة. وعامودية تهتم بالمهمش، وتتقصى آلية «تصنيف النصوص الكبرى» في الفلسفة و«النصوص الصغرى».

فالتميـز الأفقي مؤسـس علـى «جوالية العمـق» و«هوية» الداخـل ومنطقه، حيث تسـعى اسـتراتيجية التفكيك إلى التشـكيك في منطق الداخل، واختراقه عبر تفكيـك تعارضات: ظاهر/باطن، شـكل/مضمون، محسـوس/معقول... وفق حركة الإقصاء لمحل التراتبية ذاته. تلك الحركة في اسـتراتيجيتها، تهدف إلى تفكيك هذه التراتيت جميعها بإلغاء مبدإ ترجيح منطق ضد الشـكل على المضمون[١]. أما التمييز العامودي بوصفه منطقًا مؤسساتيًّا قائمًا على منطق التفصيل بين نصوص «صغرى» (كالمذكرات، والمراسـلات...) لا تمثل سـوى هامش لـ«نسق» النصوص «الكبرى»، فهو منطق مرفوض يجب تفكيكه، وتحليل آليته كتقويم يسـتند إلى أساس مؤسساتي ميتافيزيقي. إن مـا يهم التفكيك هو الإقامـة في البنية غير المتجانسـة لنص تجاوز سلطة نسق حاول احتواءه: هناك «النسق» وهناك النص، وفي النص توجد شروخ أو إمكانات لا يمكن للخطاب النسقي أن يسيطر عليها. لذلك، كان لا بد من العثور على توترات وشروخ أو تناقضات يقرأ النص ذاته ويفككها فيه (Se déconstruit).

وينفي دريدا عن النص انسـجامه الذاتي، فالنصوص «ليسـت حجمًا منسجمًا فـي ذاته»[٢]. إنها في خـلاف دائم مع ذاتها، ومع ذلك، فهـي لا تحيل إلا إلى ذاتها، إلى مقروء ذاته، «أمام مقروء هـو القارئ، وموضوع هو الذات. فلا يتعلق الأمر بذات ناظرة تقهرها صعوبة التأويل، وإنما بنـص يفيض وحده»[٣]، ضمن أفق «قراءة/كتابة» بدون ذات، ولكنها غنية لا يكشـف لنا ذاته إلا عبر ما يخفيه عنا. ذلك أن النص يفقد مقومـات تكونه ما لم يخـف «قانون تركيبـه وقاعدة لعبته، وهو يظـل لا مدركًا على الدوام»[٤].

---

(١) نص مترجم في مجلة **العرب والفكر العالمي** (بيروت: مركز الإنماء العربي)، العدد ٦، ربيع ١٩٨٩، الصفحة ١٥٢.

(٢) *Positions,* op. cit., p. 87.

(٣) عبد السلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر** (المغرب: دار طوبقال، الطبعة ١، ١٩٩١)، الصفحة ١٤١.

(٤) J. Derrida, *La Dissémination* (Paris: Seuil, 1972), p. 71.

ويبقى التفكيك أخيرًا – في تقدير دريدا – مزدوجة لفعلي القراءة والكتابة في آن واحد، حيث لا يمكن فصـــل «فعل القراءة» عن «فعل الكتابة». ولا تنظر هذه العملية المزدوجـــة إلى النص والدليل من زاوية الاختلاف، وخـــارج دائرة منطق التطابق. وهي في اتهامها للمباشـــرة، وفي عملها لتوكيد الاســـتعارات، تروم فضح ادعاءات الكتابة الميتافيزيقية ذاتها وكشف أوهامها. فيصبح الوهم ذاته سمةً من سمات الواقع، وليس خطأً ذهنيًا، فتنهار الثنائية «وهم/واقع» عبر استراتيجية الاختلاف «الذي يجعل الواقع ذاته ذا بنية لاشـــعورية تتكون من الفراغات والتباعد، فيقضـــي على مفهوم الوحدة، وينفي قابليته للضم الكلي»[1]. إن الانقلاب الحاصل في الخطاب الفلسفي المعاصر، من خلال القول بـ«فلســـفة للغياب والمغايرة»، وجد صداه البعيد في فلسفة دريدا «التفكيكية/البلامركز»، في مراهنته على السؤال والمساءلة العنيدة والعنيفة، والنفخ في جســـد اللغة المتآكل لاكتشـــاف «الآخر» المغاير في احتفائـــه وتلكّنه عبر صيرورة الاختلاف.

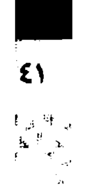
إنها مســـألة تدفع بـ«الواحدية» إلى تجاوز تطابقها مـــع مبدإ «توحدها»، وتماثل تمثلاتها ومقولات وعيها مع بعضها. عندها سيكون الفضاء نصًّا آخر، وسيكون تكثيف حضوره فينا كاختلاف «معه» و«عنه»، هو اختلاف «منه».

يتعلق الأمر عند دريدا بـ«إقلاع» لاكتشاف التائه المنفلت المتخفي في جلباب النـــص، واقتلاع هو في صميم عملية باعثة علـــى تفجير الاختلاف والتعدد في صلب الواحد المطابق لذاته، في صميم الخطـــاب ومتن اللغة، تجاوز وثنية المكوث، وإقامة أصنام البداهة الواهية، وتقديم قرابين التقوى في تأليف لتجانس الواحد ضمن منطق لا تمايزه. إنـــه بزوغ فجر الخطاب لا يكون الكائن فيـــه إلا اختلافًا، وتكون «الكتابة» عنه ومعه ومنه «تشييدًا للانهائي»، و«نفيًا للمحدود». ويكون الكلام منبعًا للاختلاف، لأنه يصدر عن مساحة رحبة تتسم بالتعدد والاختلاف.

لا يكون التفكيك عند دريدا «اقتلاعًا» قبل أن يكون في البدء «ســـيرورة إقلاع»، توضح أن اكتشافك لهويتك يقتضي عنها لتتم عملية المكاشفة: «كشف واكتشاف». وكم يكون درب المكاشـــفة مضنيًا لأنه يتطلب جرعة من التحـــدي... بالذهاب بعيدًا

---

(١) *La Dissémination*, op. cit., p. 72.



إلى تخوم الضياع لاكتشاف نزيف الحياة والفكر، والوقوف أمام السرداب الملم للنص - كـ «بطاقة بريدية» - ينفتح على مجال غامض يفصح عن ما هو معتم في الجانب الآخر... حيث لا وجود إلا لـ«نهايات الإنسان»[١].

تلك هي القراءة عند دريدا، مغامرة خطيرة تقوض مقولات الخطاب المتطابق مع ذاته، وتشير عليه إلى مناطق صمته، بل وجبنه. فتهدم بنية القول السلطوي/ المراتبية، وتقوض أمنه المعرفي. فالقراءة كرصد دؤوب لآثار (Traces) الغياب في النص أو في القول لا تصرح بشيء، بل تشير وتومئ إلى زبد لا يسعه نسق، ولا يستوعبه إدراك؛ أي إلى ما يتجاوز أفق النص وحدوده كلا شيء.

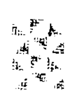
النص إشارة صامتة إلى كون أن في كل كائن معروف يقبع كائن غريب عنه، والعكس أيضًا صحيح. والقراءة تُزحزح الخطاب عن موقعه، وتُقوض مملكة اللغة، وتدفع بها إلى قول ما لم تتعود قوله، بل ربما ما لم تتوقع قوله. إنها انفلات لمنطق التطابق والهيمنة: منطق الهوية ضمن حساب يأبى أن يكون في شراك أي حساب، وخسارة للحضور، بل «وفي شكل لا شكل له»[٢]، ينحل باستمرار ليفقد تماسكه، ويهدم ما أقامه، ويفكك ما بناه.

إن تبديد «الحضور والمباشر»، هو هوس يدفع بدريدا دائمًا إلى المساءلة، وتلبية نداء دفين يحثه على عدم الاستقرار «لإحضار» هذا «اللاشيء» المغيّب والمهمش في أنساق الفلاسفة، رغم كونه علة وجود الأنساق المعرفية ذاتها. ويعود دريدا للتذكير برفضه لفكرة المركز، ليبدأ رحلة لا تنفك تلح على الضياع، وتشرع للتيه، ولا تحيل إلى أية مرجعية. ويبقى نصه نسيجًا من خرق بالية وقطع مرتوقة، ومقاطع متراصة تبعث على الحيرة - لا الدهشة - وتثير الشغب لا الشغف، لا يسعه كتاب ولا متن ولا هامش. إنه ضرب من لغو صاخب بدائي يومئ فقط بجواب: هو فعل الكتابة فحسب، فعل ليست له أية وجهة أو غاية. ولم يبقَ أمام الكائن ملجأ أمين، حيث

---

(١) J. Derrida, *Les fins de l'homme à partir du travail de Derrida* (Paris: Galilée, 1981), p. 229.

(٢) *Marges*, op. cit, p. 29.



النــص نفق مظلم ينبئ بنهايات الإنســـان[١]، فيدفع بدريدا إلــى الرحيل في غياهب التيه والضياع، «نحن إذن، منذرون لممارســة فعل النسيان والغياب»[٢]، والدخول في تجربة جديدة، يصبح فيها «اقتحام الموت أمرًا مرحًا ومريحًا»[٣]. وينقلب فيها القبول باستحالة السيطرة إلى انفتاح على المجهول، في مشهد جنائزي تفضح سره موسيقى هادرة على شاكلة موسيقى فغنر.

وتتساوى الأضداد وتمحى الفروق الفاصلة بين الأشياء ومحمولاتها، حتى «يصبح الوهم أشد رسوخًا من الحقيقة، بل إنه متجذر فيها بالدرجة التي يصبح متطابقًا معها، ومطابقًا لها تمامًــا»[٤]. وربما كان دريدا في هذه المنهجية قد عبر - حســب هنري ميشنيك (H.Michenic) - عن الوجه الآخر للميتافيزيقا المغاير لذاته[٥].

هكــذا، انتهــت محطتنا الأولى فــي فكر الاختــلاف مع دريدا إلى فلســفة بلا مركز شــرّعت الأبواب أمام خطاب اختلافي آخر، عبّرت عنه أركيولوجيا ميشـــال فوكو وجنيالوجياه (نســابيته)، كجهد تفكيكي «بــلا مركز» بدوره، ولكــن بمعنى مغاير، آثر «الحفر» في أثريات الثقافة الغربية، مما يوحي منذ البداية بنتائج حاســمة - سلبًا أو إيجابًا - لخطورة الحقل الذي باشــر «التنقيب» داخله عن «رفات» مشوهة قيل إنها لكائن يدعى: «الإنسان...هذا المجهول !».

رابعًا: ميشال فوكو فيلسوف الاختلاف

يشــكل النقد الأركيولوجي ثم الجينالوجي في مشــروع فوكو نموذجًا متميزًا في سياق الخط الفلســفي المعاصر من حيث هــو مزيج من النقد البنيوي وفلســفة التفكيك والاختلاف. ولعل هذه بعض جوانب ســر جاذبية شــخصية فوكو الفكرية، وإغراءات

---

(١) وهو عنوان كتاب دريدا:
Les fins de l'homme (Paris: Galilée, 1981).

(٢) J. Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), p. 389.

(٣) Ibid., p. 403.

(٤) J. Derrida, *La Carte Postale*, p. 454.

(٥) نقلًا عن، عبد العزيز بين عرفة، مجلة **الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز الإنماء القومي)، العدد ٤٨-٤٩.



مشـــروعه لجهة تبوّئه مكان الصدارة في الفكر الفلسفي الفرنســـي المعاصر، وداخل التيار المعروف باسم تيار فلسفة «موت الإنسان».

إذا كانت أبحاث فوكو ودراســـته تشـــكل في نظر بعض النقـــاد الحدث الفكري الأكثر بروزًا وأهميةً في هذا القرن، فإن الحديث عن أســـس هذا الفكر وأصوله لا بد وأن يطرح منذ البداية مسألة «الأصل» (L'origine) و«الأساس» (Base). ولعل أهم موقف أعاد النظر في هذه المســـألة هو الموقف الأركيولوجـــي لجهة كونه يقدم ذاته على أنه محاولـــة لمجاوزة الميتافيزيقا، تلك المجاوزة التي هي الأســـاس في تقويض للتاريخ تقدم به الميتافيزيقا ذاتها في الشكل الذي أعطاها إياه هيغل، وهدم للتاريخ الهيغلي وتقويض لمفهوم الزمان التاريخي، كما أرسته المثالية المطلقة مع هيغل إلى مستوى التاريخ بمعانٍ متعددة، من أهمها أن هيغل هو الذي وحد الشتات الفلسفي في تاريخ يجد نهايته في المعرفة المطلقة. وبذلك يكون الأفق الإشكالي الذي دشنته الهيغلية بمثابة أول محاولة نســـقية لضبط النظام الكامل لحقيقة الوجود المتناهي مع حركة التاريخ. ذلك أن ما يقـــوم به التاريخ الميتافيزيقي هو الوقوف عند حالة بعينها، أو عند تأويل معيـــن ليضفي صفة الغاية والهدف، فيصبح هو معنى التاريخ واتجاهه، بل علة حركته، ولن يعود التاريخ إلا انتشارًا لذلك الأصل - الغاية -. ولن يكون الزمن إلا المستقبل الماضي لحضور يتجلى في امتلائه كل مرة. يقول فوكو: «إن الميتافيزيقا وهي تضـــع الحاضر في صلب الأصل تحاول إقناعنا عـــن طريق جهد غامض، بمصير ينزع إلى الإشراق والتجلي من الوهلة الأولى»[١].

إن كتابات فوكو تلح على انتمائها إلى الفضاء التحليلي لـ«الثقافة الجديدة» في معارضتها للفكر الجدلي والنزعة الإنســـيّة وإقصائها لمفهوم الإنســـان. ويعترف فوكو بأن مشـــروعه الفكري مدين إلى رواد الفكر التحليلي المعاصر، وينتمي لثقافة فلسفة «موت الإنســـان» كما تمثله اللســـانيات البنيوية، والنقد الأنثروبولوجي البنيوي الذي يتجسد في أبحاث ليفي ســـتروس، والنقد الهيدغري للنزعة الإنسيّة وفلسفة الذات والتحليل النفســـي. فالفكرة الموجهة للمســـار الفكري عند ميشـــال فوكو هي موقفه

---

(١) ميشال فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة السطائي وبنعيد العالي (المغرب: دار طوبقال، الطبعة ١، ١٩٨٨)، الصفحة ٥٥.



النقدي الجذري للنزعة الإنسـيّة في خطواتها التفويضية عند نيتشة وهيدغر، وسعيه الدؤوب لهدم أسـس النزعة الإنسيّة. ويعتبر عبد الرزاق الدواي أن الجدة التي حملها مشروع فوكو النقدي هي كونه قد سـعى نحو تحقيق أهدافه في ميدان نشأة العلوم والمعارف، وهو الميدان الذي كانت البنيوية فـي غفلة عنه[1]. وربما كان جوهر هذا التوجه الجديد في مسـيرة فوكو الفكرية هو هذه النقلة النوعية البنيوية التي لم تلبِّ طموحه فـي الوصول إلى نقد جذري للنزعة الإنسـيّة. من هنا، كان اكتشـافه لحقل إبستيمولوجي جديد، ونقل دائرة اهتمامه إلى «فضاء الثقافة» تحقيقًا لمستوى أعمق في التفكيك يسـمح بمطاردة آثار الإنسـان، واقتلاع مظاهر الوعـي والإرادة والتاريخ كصيرورة ومعرفة، واستئصال مفهوم الإنسان من الثقافة والمعرفة.

وعلـى الرغم مما أوحى به مشـروع فوكو مـن مظاهر الجـدة والصرامة والأمانة العلمية، بهدف فتح الطريق أمام علوم إنسـانية قادرة على الانخراط في دائرة العلوم الصحية؛ غير أن النقد المتأني سوف يكشف لنا عن وجه آخر شاحب يصب في خانة تيار الفكر العدمي المعاصر. وعبثية خطاب «الثقافة الجديدة» التي انخرط فيها النقد الفوكوي. ذلك النقد الذي ينظر إلى «أسـطورة الإنسـان الحديـث» كحدث معرفي مؤقت ابتدعته ثقافة القرن التاسع عشـر، بل «كان حقيقة تبدل طرأ على الجاهزيات الأساسـية للمعرفة. فالإنسـان اختراع تظهر أركيولوجيا المعرفة فكرنا بسـهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة»[2]. وباختفائه تتهاوى قلاع النزعة الإنسيّة: الوعي، والإرادة، والتاريخ والفكر الجدلي.

إن مجمـل ما قام بـه فوكو هو نقـل قواعـد الأنثروبولوجيا البنيويـة من مجال الأثنولوجيـا (Ethnologie) إلى مجال التاريخ، وتحويل هـذا التاريخ ذاته إلى مجرد نظريـة في «البنى الثقافية» تجعـل المباحث التاريخية متوحـدةً ومتركزةً حول تاريخ الأفـكار. وهذا هو الاتجاه الظاهر الذي اندرجت في إطـاره كل جهود فوكو، بدءًا من كتابه **تاريخ الجنون** سـنة ١٩٦١، ثم كتابه **ميلاد العيادة** سـنة ١٩٦٣، وصولاً إلى كتابه

---

(١) **موت الإنسان**، مصدر سابق، الصفحة ١٢٩.

(٢) ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة فريق من المترجمين (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩-١٩٩٠)، الصفحة ٣١٣.

الأهم **الكلمات والأشياء** سنة ١٩٦٦، ثم **أركيولوجيا المعرفة** سنة ١٩٦٩، وأخيرًا، **نظام الخطاب** سنة ١٩٧١. ومع ذلك، فإن كتاب **الكلمات والأشياء**، يمثل المحاولة المنهجية الكبرى في سبيل وضع أسس متينة لقاعدة إبستيمولوجية ضخمة، باستطاعة الفلسفة أن تستند إليها لإنجاز وثبة جديدة في فضاء «الزمان الثقافي»، حين يعمد إلى استبدال «مرآة الجنون» (**تاريخ الجنون**)، و«مرآة الطب» (**ميلاد العيادة**) بـ«مرآة العقل» (**الكلمات والأشياء**). وما يمكن ملاحظته في هذا السياق، هو أن الأنثروبولوجية البنيوية عند فوكو قد تطورت انطلاقًا من المعادلة التالية: بنية = لا شعور = رمز= نموذجي = لغة. والواضح أن هذه السلسلة المتعاقبة من المتساويات الدلالية السيمنطيقية قد تركزت حول هوية أساسية شكلت في صميمها معادلة لا بد من حلها، ألا وهي: بنية = ثقافة، وذلك في مواجهة معادلة أخرى ديالكتيكية إبستيمولوجية للعلوم الفيزيائية - الكيميائية، وهي عناصر طبيعية. وهكذا أصبح الخط العام للنظريات المعاصرة في مضمار العلوم يقيم ضربًا من المقارنة والمواجهة بين هاتَين المعادلتَين وهذَين النسقَين من الثنائيات الحاسمة.

إن هذه التوترات الإبستيمولجية، قد سمحت ببلورة الحاجة إلى نظرية في الثقافة، مما قاد إلى حدوث انقلاب هائل في حقل إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية. وإذا كان المطلب الإبستيمولوجي في مطلع القرن العشرين قد انبثق على شكل دراسة ثقافية للتاريخ، فإن هذا المطلب الإبستيمولوجي ذاته لم ينفتح إلّا على مجرد دراسة «طبيعية» مقنعة وهي الدراسة التاريخية للثقافة.

هنا، تتجلى بوضوح أصالة الموقف الفوكوي في كونه يشكل تلاقيًا لكل من الطبيعة والثقافة: لكل من البنية والعنصر، لكل من النموذج والوجود. ومن هنا، كان تاريخ المعرفة عند فوكو يهدف إلى تقويض الأنساق الميتافيزيقية، والكشف عن سلسلة القطائع ومظاهر التفتت والانشطار التي تطبع مسار المعارف. ثم إن اهتمام فوكو بفضاء المعرفة إنما كان بغاية الكشف عن حجم حضور الممارسات الخطابية في الواقع الاجتماعي، مما يسمح بطرح إشكال «الحقيقة»، والكشف عن فكرة «النظام» الذي يرتب عناصر بنية معرفية مهينة، واكتشاف «الأنساق الأساسية في ثقافة ما».

هنا يكتشف فوكو - كما يصرح هو بذلك - في نفسه ولعًا جديدًا هو الولع بالنسق. هذا النسق السابق لكل نسق، هو الأساس والخلفية التي يبزغ منها الفكر

المنطلق ويلمع لمعــةً خاطفة. ولم يخف فوكو نفور جيله مــن المفكرين، ومللهم من موضوعات الفلسفة التقليدية واختناقهم باجترار موضوعاتها الكلاسيكية القائمة على الحريــة والمعنى والتقدم، إلــخ. ويزف فوكو تحقق حلم جيل عصــره بثقافة بديلة مع حلــول لحظة القطيعة مع الفلســفة التقليدية، عندما يقول: «قــد تحددت في اليوم الذي أظهر لنا فيه ليفي ســتروس بالنسبة للمجتمعات، ولا كان بالنسبة للاشعور، بأن من المحتمل ألا يكون «المعنى» ســوى أثر على السطح، ســوى بريق وطفاوة، أن ما يخترقنا في العمق، وما يوجد قبلنا ويسندنا في الزمان والمكان... هو النسق»[١].

إن ســؤال الفلســفة التقليدية، منذ ديكارت على الأقل، هو سؤال «المعنى»، يكشــف عن تماهي العقل والواقع. أما الأفق الفلسفي البديل الذي يتطلع إليه فوكو، فهو عبارة عن استراتيجية «تشــخيصية» مقترنة بالتاريخ، وتعمل على تفحص الحاضر للكشف عن مسارات تكوينه. ويوضح فوكو هذا الدور الجديد للفلسفة، كـ «تشخيص للحاضر» بقوله: «إذا كان هناك فلسفة مستقلة ومتحررة من كل هذه الميادين أمكننا تعريفها على الشــكل التالي: بأنها نشــاط تشــخيصي. إن القول بأن المرء يشــخص الحاضر معناه أن يقــول ما هو الحاضر، أن يقول في ما يختلف حاضرنا اختلافًا جذريًّا عن كل ما عداه، أي عن ماضينا، ولربما كانت هذه هي المهمة الموكلة إلى الفلســفة الآن»[٢].

إن هذه القطيعة التي تقف البنيوية وراءها، تشير إلى طرافة وتميز الحق المعرفي العلمي والنظري، المتعدد والمتغاير، الذي دشــنه منهج فوكو مع تفكيك موضوعات الفلســفة «التقليدية»، وهذا الحقل هو حقل الولع بالمفهوم (Concept) وبالنســق (Système). ويعمد فوكــو إلى تبيان الدلالة التي يعطيها لمفهوم النســق: مجموعة من العلاقات، تستثمر في استقلال عن الأشــياء التي تربط فيها مما يجعل منه «فكرًا قاهرًا»، و«بنية نظرية كبــرى» تكون بدون ذات و«مغفلة الهويــة». وهكذا، يلوح كون البنية تحمل – أولاً وبالذات – طابع النســق أو النظــام، وقصارى القول أنه لا بد لكل بنية – من حيث هي نسق من التحولات – أن تتصف بالخصائص الثلاث التالية: الكلية

(١) *Quinzaine Littéraire*, Avril/Mai 1996, p. 16.

(٢) «Entretien avec El Kabbache», *Quinzaine Littéraire*, n° 46/Mars 1968.



(Totalité)، والتحــول (Transformation) والتنظيم الذاتي حيث تتكون من عناصر داخلية خاضعة للنظام والقوانين المميزة للنســق، هو تلــك «العلاقات» القائمة بين العناصر، لكون أن قانون هذه العلاقات ليس إلا قانون «النسق» ذاته، أو «المنظومة» عينها.

أما الســمة الثانية وهي التحولات، فتشــير إلــى الديناميكية لتلــك «المجاميع الكلية» التي تميل إلى سلســلة من التغيرات التحتية تحدث داخل النســق، لتجعل من الســكونية المطلقة للبنية ضربًا من «التوازن الديناميكي». وأما المقصود بالسمة الثالثة وهي التنظيم الذاتي، فهو أن في وسع «البنيات» تنظيم ذاتها بذاتها، مما يحقق لها نوعًا من «الانغلاق الذاتي» هو من صميم وحدتها. لكن، لمن تكون الكلمة الفصل داخل هذا النسق؟ أو بعبارة أخرى من يتكلم داخل النسق؟. لا يتردد فوكو من أن ينأى بنفســه عن «البوفارية»، وأن يتجنب الوقوع في أحابيل الانخداع النابعة من استبدال الواقع بالخيال، والانفصام بين الكينونة والإرادة.

إن المتكلم، باختصار، ليس الإنســان، لأن الأنا ليست سوى محض عنوان عام، وليس الإنســان إلا مجرد تمثل ولافتة عريضة لأســطورة حديثة العهد، بل المتكلم هو اللغة من حيث إن النســق يكتشــف ذاته من خلال اللغة. إن هــذا الافتتان الفوكوي بالحركة البنيوية جعله يضعها فوق التقديرات المتداولة لها. هي بنظره أكثر من منهج، إنها «الوعي اليقظ والحائر في المعرفة الحديثة»[١].

وعلــى الرغم من تحديد فوكو لدوره الجديد كملاحــظ يدرس من الخارج انتظام خطاب الإنســانية، وينأى بأبحاثه من أن تحشر في دائرة هذه العلوم، إلا أنه يضع على عاتقه مهمة المســاهمة في تحرير تلك العلوم من قيودها الأنثروبولوجية، وصولاً إلى التأسيس العلمي الدقيق لها، ومنحها الصفة العلمية.

وهكذا، كان لاكتشــاف النسق لدى فوكو نتائج حاســمة لم تتوقف عند حدود إلغاء مفهوم الإنسان كمركز لجميع فعاليات الفكر ولشتى المبادرات، ليبقى هو نفسه

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ١٨٢.

ذات المعرفة وذات التاريخ، وكموضوع حيوي للعلوم الإنسانية. ولكن هذا الاكتشاف، جعله يعلن موت الإنسان ذاته، وكل ما يتصل به من دلالات النزعة الإنسيّة.

ومن الواضح أن فوكو يرفض الطابع التأليفي للذات، ويعوضه بأشكال انتظام الخطاب، لتحديد تميز واقتران الملفوظات. ويقدم فوكو تعريفًا جديدًا لمفهوم الخطاب على أنه ممارسة لها قواعدها النوعية وأنها «مجموعة من العبارات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية فهو ليس وحدةً بلاغيةً أو صوريةً قابلةً لأن تتكرر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ [...]، بل هو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي نستطيع تحديد شروط وجودها. فالخطاب، على هذا النحو ليس شكلاً مثاليًا، ولا زمنيًا له بالإضافة إلى ذلك تاريخ، [...] فهو تاريخي، من جهة إلى أخرى - جزء من الزمان، وحدة وانفصال في التاريخ ذاته، يطرح مشكل حدوده الخاصة وألوان قطيعته وتحولاته والأنماط النوعية لزمانيته، بدل أن يطرح مشكل انحباسه المباغت وسط تواطؤات الزمان»[1].

يحصر فوكو اهتمامه بالخطاب (Discours) في دائرة البحث عن مجموعة القواعد الصورية لتشكله، عازلاً إياها عن كل سياق تاريخي واجتماعي. كما جعل من دراسته لمفهوم «الخطاب» مجرد دراسة تفضل المنظور التزامني السكوني (Synchronique)، على المنظور التطوري التاريخي (Diachronique). وهذا يعني أن اهتمام فوكو بالبنى والأنساق قد عد ضربًا من التشديد على أهمية الاعتبارات المرفولوجية بالقياس إلى الاعتبارات التطورية أو التاريخية.

وجريًا على التقليد البنيوي، لجأ فوكو إلى أن يكشف بدوره عن «لاشعور» الخطاب المعرفي. أما خلفية هذا الطموح فهو الإقرار بأنه لا يمكن أن توجد «بنية» إلا حيث تكون هناك «لغة». لذلك فحين يتحدث فوكو عن «اللاشعور» بوصفه «بنية»، فإنه يعني بذلك أن اللاشعور يتكلم، وأنه «لغة»، أي ضرب من لغة الأعراض (Symptômes) أو الشارات (Signes). وفي هذا الصدد يقول فوكو: «لقد حاولت الكشف عن ميدان مستقل ذاتيًا، قد يكون ميدان لاوعي العلوم، أو لاوعي المعرفة،

---

(١) ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢، ١٩٨٧)، الصفحتان ١٠٨ و١٠٩.

وقـد يملـك قواعده الخاصـة، مثلما يملـك لاوعي الفرد البشـري بـدوره قواعده وتحديداته»[١].

ويتضح أن مشروع فوكو في كشـفه داخل تاريخ العلم وتاريخ المعارف والمعرفة الإنسـانية عن شـيء ما يكون بمثابة اللاوعي، هو توجه شديد الارتباط بأعمال باشلار (Bachelard) وكالغيلام، وهو يعطي لمشـروعه طابعًا تحليليًّا سـيكولوجيًّا، مشبعًا بتوجه أنثروبولوجي، يعود فيه الفضل إلى ليفي ستروس (Levi-Strauss)، ودوميزيل (Dumezil)، عبر إعطاء الاعتبار «للأنسـاق اللاواعية» التي تحكم المجتمعات. وهذا ما يصرح به فوكو بقوله: «لقد حصلت القطيعة يوم أظهر لنا ليفي سـتروس بالنسـبة للمجتمعات ولاكان بالنسـبة للاوعي، أن «المعنى» لم يكن على وجه الاحتمال سوى نتيجة سطحية أو لمعان أو زبد. وإن ما يخترقنا في العمق، ما يوجد قبلنا، وما يسندنا في الزمان والمكان، هو النسق»[٢].

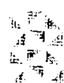
كما جعل فوكو مـن جدلية الترابط العضوي بين التحديد النظري للإشـكاليات المعرفية، وتتبع مسـارها التكويني، مظهرًا مميزًا من مظاهر «الإبستيمولوجيا النقدية» عنده، لا تنفصل عن تصور فوكوي عام لـ«ممارسـة» مزدوجة للفلسـفة: فهو من جهة يرفض فكرة تاريخ عام للفلسـفة، وهو يطمح من جهة ثانية إلى مقاربة فلسفية جديدة تحاور الفلسفة من خارج الفلسفة، وفق منهج للأشكلة (Problématisation).

من هنا، كانـت التقنيـات اللفظية عند فوكـو (مصطلحـات ومفاهيم مولدة بطريقة مسـتنبطة من القامـوس الأنثروبولوجـي أو البنيوي: ليفي سـتروس ولاكان وألتوسير)، تتخذ دلالتها وشرعيتها من هذا الطموح في اختبار منهج جديد في ميدان تاريخ الأفكار، يتحدد مـن خلال «الملهمات» و«الأقطاب» الثلاثة وهي: اللسـانيات والإثنولوجيا والتحليل النفسي.

إن كانت «الفلسفة التقليدية» – وعلى رأسها الوجودية – تفسح المجال للذات، وتتخذ من المتجسـد – العيني (Le concret) أو المعيـوش (Vécu) نقطة انطلاق ثابتـة وحيدة، فإن فوكـو يحقق نقلةً نموذجيـةً عبرت عنها محاولته الإبسـتيمولوجية

(١) «Entretien avec M. Foucault», in *la Quinzaine Littéraire*, n° 46/Mars 1968.

(٢) *Quinzaine Littéraire*, n° 5/Mai 1966.



الهادفة إلى اكتشــاف حقل جديد هو حقل اللغة انطلاقًا من فتات وأشــلاء «اختفاء الذات»، ولا يخفي فوكو مصدر هذا الاكتشاف، إذ يقول: «من الواضح أن اللسانيات كما مارسها وطبقها جاكوبسون، قد شــكلت بالنسبة إلينا دعائم متينة»[١]. وهو يشير بذلك إلى اللســانيات البنيوية فــي فرعها الفونولوجي والتي يرجــع إليها الفضل في التصور الجديــد الذي قدمته عن اللغة باعتبارها نســقًا مكتفيًا بذاتــه ومغلقًا عليها مستغنيًا عن الذات المتكلمة[٢].

من الواضح أن هم فوكو الأول هو الكشف عن ذلك «اللوغوس» الذي قد يشكل لحظة ميلاد «العقل» الأوروبي، غير أن مثل هذا الطموح يتم - في تقدير فوكو - وفق استراتيجية لقلب الأوليات من خلال عملية لفك شيفرة تلك اللغة التي تشيع في كل اتجاه، دون أن تنطق بها «ذات من الذوات».

ووفــق هذا التصور الجديد لــدور اللغة من خلال منظار النســق، لم تعد اللغة تتحدد وفــق عملية إعطاء الكلمة للــذات، ليعبر من خلالها الإنســان عن أفكاره، بل أصبح المتكلم هو نســق اللغة ذاته والبنيات اللغوية، وبالتالــي ألغيت عملية الإحالة إلى ذات مؤسســة. ومعنى هذا أن «الذات» لا تتكلم في نظر فوكو، بل وحدها اللغة التي تكتســب قيمتها من علاقات الاختلاف والتقابل السائدة بين وحداتها الصوتية. ولا يبتعد طرح فوكو عن الطرح العام لليفي ستروس في رده مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافيــة إلى مجرد كون طبيعتها لا تختلف عن طبيعة اللغة، هذا إن لم تكن تشــكل بذاتها لغة[٣].

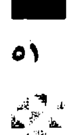
لقــد كان للأنثروبولوجيا البنيوية للتحليل النفســي البنيــوي تأثير كبير على فكر فوكو في الســتينات. وقد أشار بنفســه في **الكلمات والأشــياء** إلى الدور البارز لهذَين الفرعَين المعرفيَين في الفضاء الثقافي المعاصر، حيث شــكّلا بما طرحاه من مفاهيم

---

(١) *Quinzaine littéraire*, n°46 /Mars 1968.

(٢) **موت الإنسان**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٤.

(٣) يقول فوكو في **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٤٨: «أصبحت اللغة حقيقةً تاريخيةً كثيفةً وغنية، صارت ملتقى التقاليد وعادات الفكر الصامتة وروح الشعوب الغامضة، وكدست ذاكرةً قدريةً لا تعيها حتى ذاتها كذاكرة».



ومناهج للتأويل ولقراءة الشـارات لحظة قلق تستحث باسـتمرار المعارف المؤسسة حول الإنسـان على إعادة النظر في بداهاتها ومفاهيمها، والعمل على تقريب معرفة الإنسان من النموذج اللساني[١].

قد عبر فوكو بوضوح في مقدمة كتابه **ميلاد العيادة** عن رفضه للمنهج التقليدي المعتمد في ميـدان تاريخ الأفكار، والمؤسـس على تحليل شـبكة المعنى والدلالة والوظيفة، ليقترح تحليلاً بنيويًّا للخطاب، يسـمح باكتشـاف شـكل مـن النظام في الخطاب يتعين بـ«نسق الكلمات»[٢].

وهكذا، أراد فوكو للفلسفة أن تستحيل إلى مجرد بحث في اللغة، وأراد اختزال حياة البشـر في ممارسة وحيدة هي الممارسة الخطابية. وهذا يعني أن «الذات» عند فوكو لا تتكلم، وإنمـا يتكلم «الحلم» ويتكلم «الجنون» ويتكلـم «الطب». والواقع أن الفكـر والخطاب - في نظر فوكو - أو بالأحرى وحدة الفكر واللغة التي لا انفصام لها، ليسـت مجرد مظهر لما نعرفه، بل هي تمثل الموضع الذي تنشأ فيه وتتولد عند كل معرفة.

إن حـرب فوكو المعلنة ضد كل أشـكال النزعة الإنسـيّة، قـد دفعت إلى طرد «الإنسان» من آخر حصن تحصنت به الذات، وهو حصن اللغة، ثم إعلان موته ورفض الذات من أجل استبقاء اللغة والاهتمام بالخطاب. لذلك، جاء مشروعه الفكري نقدًا جذريًّا طال حقلاً جديدًا هو حقل الثقافة بهدف اقتلاع الإنسان جذريًّا من آخر حصن له. وهذا ما يفسـر انتقال فوكـو من طور الإعجاب بالمنهج البنيـوي، إلى طور التبني الكلي لبعض أطروحاته من خلال تطبيقاتها في العلوم المضادة (Contre sciences).

غير أن الأنثروبولوجية والتحليل النفسـي كـ«علمان للاشـعور»، وعلى الرغم من كونهما «يعملان على تفكيك الإنسـان»[٣]، وفك شـارات ظواهـر اجتماعية وثقافية عديـدة، فإنهما ظلّا مـع ذلك عاجزين عـن تحقيق رغبة فوكو في معرفة في شـكل

---

(١) **موت الإنسان**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٦.

(٢) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٨.

جديد، تكون قادرةً على مطاردة آثار الإنسان من خلال مظاهر الوعي والإرادة والذات، والتاريخ كسيرورة ومعرفة. ثم إنهما لا يمكن أن يرقيا إلى الهوى الفوكوي الأصيل الطامح إلى اكتشاف «النسق» الخفي المتحكم في نشأة المعارف والعلوم في مرحلة تاريخية محددة.

ويبين فوكو دواعي تخليه عن المنهج البنيوي في مناخه الأنثروبولوجي السكوني الوظيفي، والذي تتحرك في دائرته بنيوية ليفي ستروواس[١] والقراءة اللسانية البنيوية عند لاكان. حيث يرفض فوكو بشدة المقولة المركزية في البنيوية والمستندة إلى عملية البحث عن البنيات الثابتة من خلال تجميد حركة التاريخ، لصالح القول بقراءة تستبعد «التاريخانية» (Historicité)، وتقوم على رصد التحولات التاريخية من خلال النظر إلى بنية اللغة كـ«فعل» (acte) وحدث[٢] (Evénement).

هكذا وجد فوكو نفسه - بسبب ولعه الجديد بالمفهوم والنسق - مضطرًّا إلى التخلي عن التاريخ، والانصراف إلى دراسة أركيولوجية لـ«بنى الثقافية». يقول فوكو: «إن البنيوية كانت أكثر المجهودات تنسيقًا لإخلاء عدد من العلوم الأخرى، وحتى التاريخ في النهاية من مفهوم الحدث. ولا أرى من يمكن أن يكون مضادًّا للبنيوية أكثر مني، لكن المهم هو أن لا نفعل بالحدث ما فعلناه بالبنية، إذ لا ينبغي أن نعتبر أن هناك سلمًا من أنماط الأحداث المختلفة، التي ليست لها نفس الأهمية، ولا نفس الامتداد الزمني، ولا نفس القدرة على إحداث تأثرات»[٣].

أما منهج هذا الاكتشاف الجديد، فهو ما سيطلق عليه فوكو عبارة «أركيولوجيا» (Archeolgie) في حين سيطلق على النسق الذي «يحفر» عنه في أفق الثقافة الغربية عبارة «إبستيما» (Epistémé).

---

(١) انظر بشكل خاص:
C. Lévi-Strauss, *L'Anthropologie structurale* (Plon, 1974).

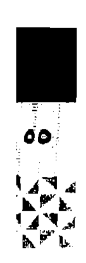
(٢) عبد الله السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو** (بيروت: دار المنتخب العربي، الطبعة ١، ١٩٩٤)، الصفحة ٦٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.

الفصل الثاني



الحقيقة والتاريخ: أركيولوجيا المعرفة



«كيف يحـــدث أنه خلال بضع ســنوات تتوقف ثقافة ما عن التفكيـــر بالطريقة التي درجت عليها ســابقًا، وتشـــرع في التفكير في شـــيء آخر وبطريقة أخرى؟» «كيف أمكن للفكر أن ينسحب من تلك الشـــواطئ التي أقام فيها سابقًا، وكيف أن ما كان يعتبر، وإلى زمن قريب، يقينًا راسخًا في الفضاء المضيء للمعرفة، ينقلب إلى خطإ وخرافـــة وجهل؟ إلى أي حدث أو إلى أي قانـــون تخضع هذه الانتقالات التي تجعل الأشياء فجأةً تدرك وتتعين وتصنف، بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل؟»

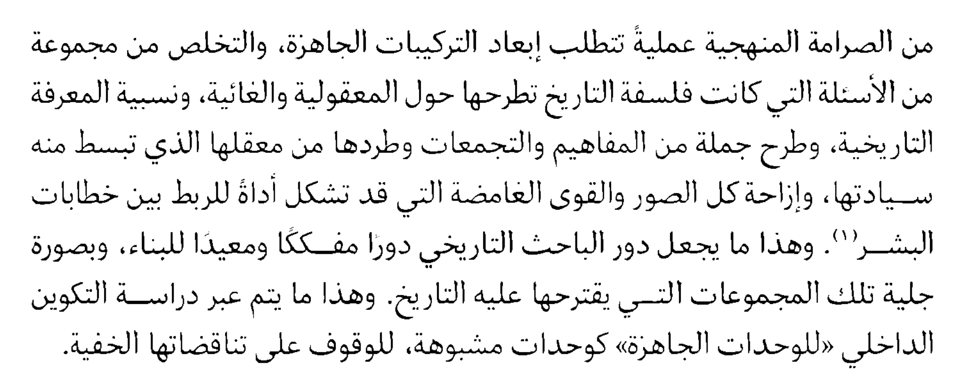
ميشال فوكو
الكلمات والأشياء

أولاً: فلسفة فوكو كمنهج تاريخي جديد

تتحدد الملامح العامة لمشـــروع فوكو الفلسفي كما هو مرسوم له في **الكلمات والأشياء** و**أركيولوجيا المعرفة** في ســعيه الدؤوب لرســم وقياس التحـــولات التاريخية، وأن يضع موضع تســاؤل المناهـــج والحدود والمضامين الخاصة التي يـــدور عليها تاريخ الأفكار والمعارف، وهو يرمي إلى القضاء على آخر مظاهر التبعية الأنثروبولوجية[١]. وينفي فوكو أن يكون مشروعه هذا هو مجرد نقل منهج بنيوي أثبت كفاءته في مجالات تحليلية أخرى إلـــى ميـــدان التاريخ، وتاريخ المعارف على وجه الخصـــوص، بل هو في صميمه عرض لمبادئ ونتائج تحول داخلي يتحقق في ميدان المعرفة التاريخية حاليًا[٢].

إننا أمام انقلاب إبســـتيمولوجي قد أصاب الحقل المنهجي للتاريخ، مما يجعل

(١) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٥.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.



من الصرامة المنهجية عمليةً تتطلب إبعاد التركيبات الجاهزة، والتخلص من مجموعة من الأسئلة التي كانت فلسفة التاريخ تطرحها حول المعقولية والغائية، ونسبية المعرفة التاريخية، وطرح جملة من المفاهيم والتجمعات وطردها من معقلها الذي تبسط منه سيادتها، وإزاحة كل الصور والقوى الغامضة التي قد تشكل أداةً للربط بين خطابات البشر[1]. وهذا ما يجعل دور الباحث التاريخي دورًا مفككًا ومعيدًا للبناء، وبصورة جلية تلك المجموعات التي يقترحها عليه التاريخ. وهذا ما يتم عبر دراسة التكوين الداخلي «للوحدات الجاهزة» كوحدات مشبوهة، للوقوف على تناقضاتها الخفية.

وهنا يطرح فوكو مفاهيم «التقطيع»، و«الانفصال»، و«العتبة»، و«الحد»، و«السلسلة»، و«التحول»، على التحليل التاريخي، لا كمجرد مسائل لها علاقة بالمنهج المراد تطبيقه، بل وأيضًا كقضايا نظرية[2]. فإذا كان مشروع نقد العقل والعقلانية قد تحقق على يد رواد فكر الاختلاف (نيتشة، وهيدغر، ودريدا) في شكل فلسفة للأصل، في إطار دلالة ونظرة زمنية، وذلك عبر تحطيم الميتافيزياء، فقد خير فوكو السير في طريق يوصله إلى أبعد من ذلك، عبر هدم العلوم التاريخية، والوصول إلى نموذج فكري أبعد من العلوم الإنسانية لا يمكن تحقيقه إلّا بواسطة تأريخ (Historiographie) يوحي بمناهضة العلم. لذلك، كانت «مقولة السلطة» بمثابة استراتيجية فوكوية، منحت أعماله الأركيولوجية والجينالوية وجهتها النقدية المميزة حيال الحداثة، من خلال عملية ولوج مجاهل «اللاشعور» البنيوي والفردي.

هكذا كانت العلوم التاريخية في مشروع فوكو المبتدأ، وكان تحليله التاريخي الخبر. وربما كان هذا أحد الأسباب في الغموض المنهجي الذي تميزت به أعمال فوكو منذ مطلع السبعينات بين مقاربة وضعية من جهة، وادعاء نقدي من جهة أخرى.

إن التحليل التاريخي الفوكوي لا يمس العلوم الطبيعية التجريبية، بل يتمحور حول العلوم الإنسانية في منطلقاتها الكنطية الغائرة في أوهام التحرر، وذلك باسم فكر متمركز حول الإنسان (Anthropocentrique) وهذا ما جعل العلوم الإنسانية تقع في مصيدة «إرادة المعرفة».

---

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

وإذا سلمنا مع هابرماس بأن فوكو لا يؤرخن وحسب، بل أنه يفكر في الوقت ذاته بطريقة إسمانية (Nominaliste) ومادية تجريبية[١]، فإننا نفهم إيمان فوكو بتاريخ مجتهد ووضعي بديل - وتحت تأثير نيتشة - يظهر وكأنه «علم مضاد» (Antiscience)[٢]، موجه للعلوم الإنسانية في انتظامها في سياق تاريخ العقل، وعبر إيمانها بـ«فكرة الكليات الثقافية» بهدف التنقيص من قيمتها، ومن ثم تفكيكها. وينفي فوكو أن يكون تحليله لميدان المعرفة التاريخية نذيرًا «باغتيال التاريخ»، لا سيما إذا كان يعتمد بصورة واضحة على مقولات الانفصال والاختلاف، ويستخدم مفاهيم العتبة والقطيعة والتحول، ووصف السلاسل والحدود. والحديث عن «اختفاء التاريخ» ليس هو في حقيقته سوى «انقراض ذلك الشكل من التاريخ الذي كان يحيل ضمنًا، [ورميه]، إلى النشاط التركيبي للذات»[٣]، وأفول كل إمكانية تجعل من الاستعمال الأيديولوجي للتاريخ «وسيلةً تعيد للإنسان كل ما صار يفلت منه منذ أكثر من قرن»[٤]. ولما كانت التاريخية المتحكمة فينا «تاريخية عرجاء» لجهة نفي كونها «تاريخيةً لغوية»، وأمام عجز منطق التناقض الجدلي، أو بنية التواصل السيميوتيكي في الكشف عن المعاني الباطنة في الصراعات، فإن فوكو متفائل بإمكانية فهم التاريخ حتى في أدق تفاصيله، وذلك وفقًا «لفهم الصراعات والاستراتيجيات، والتكتيك»[٥]. وهذا ما عناه فوكو بقوله إنه ليس للتاريخ «معنًى» أو اتجاه، حتى ينفي كل محاولة تأويل. إن التاريخ كما فهمه فوكو غير متناسق، حيث يعترف في حواره مع فونتانا بأن التاريخية هي «علاقة سلطة، لا علاقة معنى»[٦]، وهو بذلك يعتقد أنه تمكن من الانتهاء من «الإشكالية التأويلية»، وبالتالي استبعاد «المرجعية الذاتية».

إن ما يفعله فوكو ليس سوى تحطيم كل ادعاء لدى الإنسان بالقدرة على التحكم

---

(١) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد ١٧-١٨، شتاء/ربيع ١٩٩٢، الصفحة ١٧.

(٢) راجع ترجمة فوكو في مقدمة **حفريات المعرفة** (١٩٦٩)، وفي المقالة المعنونة باسم «نيتشة، الجنيالوجيا والتاريخ» (١٩٧١).

(٣) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.

(٥) حوار مع فوكو، راجع كتاب **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير، الطبعة ١، ١٩٨٤)، الصفحة ٧٠.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٧٠.





في مسار تاريخه، وعلى إضفاء طابع شمولي عليه، وإقصاء للذات والذات المتعالية، ومطـاردة منهجية «لكل مظاهر الاتجاء القصري الشـقي للغـرب»[١]. ينجم عن هذا الهدم لتأريخ يبقى متعلقًا بالفكر الأنثروبولوجي وبقناعة إنسـية تمامًا، مخطط إجمالي لـ«تاريخانية» (Historicisme) شبه استعلائية ترث نقد «التاريخاوية» (Historisme) النيتشوية في الوقت الذي تتجاوزه. وهذا ما يشهد به بول فاين (Paul Veyne) حين يصـف فوكو بأنه «المؤرخ في الحالة الخالصة الذي يطمح إلى اسـتبعاد كل الكلمات المنتهية بـ(isme)»[٢].

فوكو هذا المؤرخ الراديكالي، حسـب تعبير هابرماس، وقف يرتّل على مسامعنا نعي أفول المفهوم الكلاسـيكي للتاريخ، وأصدر في حقه بطاقة الوفاة الرسمية. وأمام هذه الآفاق الجديدة، بتنا نلحظ ارتسـام البشـائر الأولى لفكرة تاريخ عام مباين للأول أشـد المباينة. ويترتب على هذ ا القول بـأن التاريخ في ثوبه التقليدي كان يسـعى إلـى التعاطي مع أنصاب الماضي وأثرياته كـ«ذاكرة»، يحولها إلى وثائق، ثم يسـتحث تلك الآثار الخرساء الصامتة على التكلم[٣]. ويوضح كتاب **أركيولوجيا المعرفة** الأهداف العامة لهذا «التاريخ الشـامل»، والمتمثلة في سعيه لاسـتعادة «الصورة العامة»، أو المبدأ المـادي أو «الروحي» في حضارة ما، ووصف «الـدلالات» المعممة للظواهر، واسترجاع «القانون العلي» لـ«وجه» العصر.

تشير فكرة «التاريخ الشامل» إلى جملة من المسلمات يضعها التحليل الفوكوي لتاريـخ المعارف والأفكار في موضع مسـائلة، ومن أبرزها التسـليم بأن «منظومة من العلاقات المتجانسـة» و«الارتباطات العلية»، و«علاقـات تماثل» تحيل جميعها إلى «ذات النواة المركزية»[٤]. حتى لو أمكن تقسـيم هذا التاريخ الشـامل إلى وحدات أو مراحل أو أطوار كبرى، فإن ذلك لا ينقص من فكرة كونها تملك في ذاتها مبدأ تسلسلها المترابط. إن التاريخ العام الذي يقترحه فوكو هو بمثابة انقلاب إبسـتيمولوجي أصاب

---

(١) برنار هنري ليفي، نص مترجم في كتاب **نظام الخطاب**، الصفحة ٥٧.

(٢) P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, in *comment on écrit l'histoire*, pp. 231-232.

(٣) **حفريات المعرفة**، الصفحة ٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

تاريخ الأفكار الذي لم يحظَ من قبل بالاهتمام المناسب، وإن عالجها فهو يتناولها في جانبها المتفرد (Individualisé)، على عكس ما يطمح إليه التاريخ في ثوبه الجديد في تعاطيه مع «القضايا المنهجية»، وهو «طرحها مجتمعةً»[١].

إن فكرة تاريخ مختلف وجديد، يطرح مفاهيم كـ«التقطّع» و«الانفصال» و«العتبة» و«الحد» و«المسلسلة» و«التحول»، وتناولها داخل حقل خصوصي غير واضح المعالم والمضمون، وهو تاريخ الأفكار والمعارف، استدعى توضيح فوكو الذي ينفي أن يكون حاصل فكرة تاريخ جديد ليس الوقوف على ما بين التواريخ المختلفة (تاريخ العلوم والديانات والآداب...) من توافقات زمنية، أو تماثلات في المعنى والشكل، بل إن تاريخه العام هو «تعيين شكل العلاقة التي يمكن أن تربط بين مختلف تلك السلاسل، والمنظومة الأفقية التي يمكن أن تشكّلها تلك السلاسل، وصور التلازم والهيمنة التي يمكن أن تنشأ بينها»[٢]. ذلك أن مرمى التاريخ الشامل هو السعي إلى توليد وتوحيد (Unification) جميع الظواهر المتشظية إلى سديم متناغم وحول مركز واحد، قد يكون مبدأ أو دلالة أو روح عصر. أما التاريخ العام فهو، على نقيض ذلك، غير معني باكتشاف ذلك المعنى الغائر لعطالة الماضي، وكلية الحاضر غير المكتملة، وبسبب ذلك فهو يروم الحركة في «أفق التشتت»، وفي «فضاء تبعثر». وهو لا يكتفي بالتساؤل عن السلاسل بل عن «سلاسل السلاسل» أو عن «الجداول» التي يمكن إقامتها، والتي «تمكن من الإحاطة بـ«موقع الحدث» وبهوامش عرضيته وبشروط ظهوره»[٣].

إن الدلالات الأساسية لهذا التاريخ العالم، هي تأكيده على ضرورة النظر إلى الحدث (Evènement)، وتناوله من خلال تحديد السلسلة التي هو جزء منها، ونوع التحليل الذي ترتبط به هذه الأخيرة، فضلاً عن الحاجة إلى عرفة انتظام الظواهر وحدود احتمال ظهورها. هذا بالإضافة للسؤال عن «تنوعات وانعطافات ومسار المنحى»، دون أن ننسى «تحديد الشروط التي تتوقف عليها هاته الظواهر».

وتحتل مفاهيم «الحدث» (Evènement) و«العبارة» (Enoncé) و«الخطاب»

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ١٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٣) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٣٧.

(Discours)، فضلاً عن «العلاقات» (Relations) التي يمكن إثباتها، دلاليةً محوريةً في مشـــروع فوكو النقدي. لذا، تركنا تلك العبارات المفاتيـــح في حالة تراكم مؤقت بادٍ للعيان، تيمنًا بفوكو نفســـه. لكن هذا لم يمنع فوكـــو من أن يصرح بأن ميزة التاريخ المعاصر، بـــل ربما ميزة تاريخه العام، هو إزالته للامتيازات الممنوحة من قبل الحدث المفرد وإبرازه لبنيات المدة الطويلة[١].

إن هـــذه الثورة الجديـــدة في التاريخ تقوم على أنقاض الخلفية الأنثروبولوجية لمفهوم التاريخ الشـــمولي كســـجل لأحداث الإنسان، وعبر تفتيت مرجعية الحدث ووحدة الزمن واتصاليتـــه، والتركـــيز على فكرة الاختلاف والتعددية التي تحكـــم التطور الجديد للحدث، استعدادًا لاستراتيجية القلب النيتشوية. كما أن لهذه النظرة التاريخية الجديدة امتداداتها الإبســـتميولوجية في الســـعي لتقويض الاتصالية وهدم أوهام الوعي. إن النظرة التاريخية الجديـــدة كمـــا فصلهـــا فوكو لا تدير ظهرها للوقائع، بل هي تســـعى إلى توســـيع مجالها، واكتشـاف شرائح جديدة ســـطحية كانت أم عميقة، وتســـعى باستمرار إلى أن تعزل منها مجموعات جديدة من الأحداث المتعددة والكثيفة، أو النادرة وربما الحاسمة[٢]. فالمحلل التاريخي لم يعد يفكر في القضايا التقليدية للتاريخ «الحي» التي تفرضها مداولات «الوعي» و«الاســـتمرارية» و«العلية»، وأيضًا مداولات «العلامة» و«البنية». ولا يســـعى إلى فهم «الأحـــداث» مـــن خلال لعبة الأســـباب والنتائج ضمن وحدة ســـيرورة كبرى غير واضحة الحـــدود والمعالـــم. إذ أصبحت المدلولات التي تفرض ذاتها في فـــروع المعرفة التاريخية اليوم، هي مفاهيم الحدث والسلســـلة، بجانب لعبة المفاهيم التي ترتبط بها، كمفاهيم «الانتظـــام» (Discipline) و«العرضية» (Précarité) و«التبعية» (Appartenance) و«التحول» (Evolution) و«الانفصال» و«القطيعة».

لقد أصبح الانفصال يحتل مكانةً مركزيةً في شتى فروع المعرفة التاريخية، وحل محل مفهوم الاســـتمرارية. وأصبح التحوّل الذي أصـــاب مفهوم الانفصال وانتقاله من صفته عائقًا ليصبح ممارســـة، واندماجه في الخطاب التاريخي إحدى السمات البارزة

---

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦.

والمميزة للتاريخ في ثوبه الجديد. بحيث إن مفهوم الانفصال أصبح عنصرًا إيجابيًّا يحدد موضوع وقيمة القراءة التاريخية، ويمنح تحليلها صلاحيته[١].

صحيح أن التاريخ الشامل الكلاسيكي، كان يفترض معطًى، غير أنه يعترف بعجزه عن أن يفكر فيه لجهة كونه يظهر في صورة أحداث مبعثرة، وهذا «ما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل بغية إلغائه ومحوه، وإقصائه كي يظهر اتصال الأحداث»[٢]. وأضحى الانفصال اليوم أحد أبرز التقنيات الضرورية للتحليل التاريخي، بعد أن كان ينظر إليه بصفته علامة من علامات التشتت الزماني والذي كانت ضرورة حذفه من التاريخ مهمةً رائدةً أنيطت بعهدة المؤرخ. ويوضح فوكو الدور الثلاثي لمفهوم الانفصال في عملية التحليل التاريخي: فهو بالدرجة الأولى عمل مقصود للمؤرخ، تتحدد على ضوئه مهمة المؤرخ في ضرورة التمييز بين المستويات الممكنة للتحليل، والمناهج التي تتعلق بكل واحدة منها، والتحقيب الذي يناسبها. كما أنه نتيجة وصف يقوم به المؤرخ من خلال الكشف عن نقطة انفراج منحًى من المناحي، أو اهتزاز من الاهتزازات، وعتبة حركة من الحركات. وهو أخيرًا، انفصال تتحدد صورته ووظيفته النوعية حسب الميدان والمستوى الذين يعمل المؤرخ على تحديدهما له[٣].

ويشير فوكو إلى ما يسميه بـ«المفارقة» التي تطبع مفهوم الانفصال: «فهو أداة البحث وموضوعه في ذات الوقت، يعين حدود العقل الذي يتولد فيه، ويسمح بتعيين تفرد الميادين، [...] بفضل المقارنة بينها»[٤]. وهنا، تبرّر القيمة الحقيقية لـ«أركيولوجيا» فوكو كإسهام منهجي، ضمن هذا التوجه الجديد في النظرة التاريخية، حيث تمت إعادة النظر في منزلة الحقيقة في التاريخ، ففقدت الدلالة الأنطولوجية التقليدية لمفهوم الحقيقة قدرتها على الزعم بإمكانية بل وحتمية تماهيها مع الإرادة المطلقة التي تتحكم في مسار التاريخ. وهكذا، تكون إبستيمولوجيا التاريخ لدى فوكو قد أسهمت جديًّا في طرح وصياغة إشكالية الحقيقة في ضوء الآفاق الرحبة التي دشنها القول الإبستيمولوجي في وليده ما بعد الباشلاردي، تحقيقًا لمشروع «قلب

---

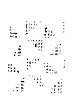
(١) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.





الهيغليــة» في الصياغة الجينالوجية عند نيتشــة، وحيث «ســيخضع التاريخ الجديد الحقيقة ذاتها لحركيته، لتفقد وهم التطابق وصلابة اليقين ومطلقية الثبات»[١].

أمام هــذا التوجه الجديد الــذي عبر عنه كتــاب **أركيولوجيا المعرفــة** في رصده لملامح «الثورة الجديدة» في الكتابة التاريخية، تم تجســيد تلك التحولات الحاســمة في إرســاء تصور جديد «للحدث» التاريخي، تقطع على ما يدعى «التاريخ الحدثي» (L'histoire événementielle) لتكرس فكرة «انعدام موضوع التاريخ» لصالح القول بـ«تاريــخ لا حدثي»، يطمح إلى إعــادة التاريخ في بنية ودلالة «الحــدث» ذاته. وهذا مطمح، بل وتجديد أساسي قدمته مدرسة الحوليات (Les Annales) في دعوتها إلى تجاوز الحيز الحدثي، والاهتمام بـ «الحقب الطويلية».

ومــن النافــل التذكــير بصلــة فوكــو بـ«الإبســتيمولوجيا النقدية» لدى بشــلار (Bachelard) وكانغيلام (Canguilhem). وليســت مقولتا القطيعة الإبستيمولوجية والانفصــال إلا بعــض وجوه الدين الذي اعترف به فوكو نفســه حيــال أبرز حاملي لواء الإبستيمولوجيا النقدية[٢]، في تأكيدها على الارتباط الوثيق بين التحديد النظري للمسألة المعرفية، وترصد مسارها التكويني.

ثانيًا: الاستراتيجية الفوكوية واكتشاف النسق

لــم تكــن المنهجية الواضحة كما تجلت فــي كتابي **أركيولوجية المعرفــة** و**نظام الخطاب** لتدفع عن فوكو هذا الســيل من الانتقادات، وقد تصاعدت وتيرتها خاصة بعد صدور **الكلمــات والأشــياء**. لذا انبــرى فوكو في عدة مقابلات صحفية[٣] إلــى إبراز التوجهات

---

(١) **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، مصدر سابق، الصفحة ٣٩.

(٢) خصص فوكو مقالاً مشيرًا لبشلار، في:

«Bachelard: La Philosophie et son ombre», Le Figaro Littéraire, 30 septembre 1972.

أما كانغيلام، فقد عبّر فوكو عن إعجابه بأستاذه، وأشار إلى روابط الصداقة الحميمة في مواضع كثيرة أبرزها: **نظام الخطاب**، الصفحة ٤٥.

(٣) La Quinzaine Littéraire, mars 1966; La Quinzaine Littéraire, Mars 1968; «L'Homme est il mort?», Art et Loisirs, n° 38 Juin 1966.

الأساسية لفلسفته، وتوضيح العلاقة التي تجمع بين كتاباته - ككتابه في المختلف والاختلاف - وموضوعات الفلسفة «التقليدية» (الكلاسيكية) ذات النزعة الإنسيّة. غير أن رد فوكو كان واضحًا في الإشارة إلى رغبته التي تعبر عن توجهات جيل العصر، في فكر مختلف، منفتح على آفاق رحبة ومثيرة، تقطع مع موضوعات الفلسفة «التقليدية» في إيمانها بمركزية الذات والمعنى، ومرجعية الوعي، وسمة التطابق، وصلابة اليقين. يقول فوكو في حوار أجري معه سنة ١٩٦٦: «لقد حصلت القطيعة يوم أظهر لنا ليفي ستروس، بالنسبة للمجتمعات، ولا كان بالنسة للوعي، أن «المعنى» لم يكن على وجه الاحتمال، سوى أثر على السطح، أو لمعان وطفاوة، وأن ما يخترقنا في العمق، وما يوجد قبلنا وفي الزمان والمكان... هو النسق»[١]. ويشير فوكو إلى هذا الهوى الجديد، هو الولع بالمفهوم (Concept) وبالنسق، فيقول: «لقد اكتشفنا لأنفسنا شيئًا آخر... هوىً وولعًا جديدًا، إنه الولع بالمفهوم أو بما سأعبر عنه بالنسق... هذا النسق السابق لكل نسق، هو الأساس والخلفية التي ينبثق منها فكرنا «الحر» ويومض للحظة خاطفة»[٢].

وعن الدلالة التي يعطيها فوكو لمفهوم النسق، فيذكر أنه يعني بذلك «مجموعة من العلاقات الدائمة، تتحول في استقلال عن الأشياء التي تربط بينها»، وهو «موجود قبل أي وجود بشري»، ولما كان النسق «بنيةً نظريةً كبرى»، فهو بذلك بمثابة «فكر قاهر وقسري... بدون ذات ومكتوم الهوية»[٣]. أما الإشارة التي تشكل دلالةً عميقةً في فلسفة فوكو من حيث مناخها وجهازها المفاهيمي، فهي اعتبار فوكو اللغة المرجع الثابت والوحيد والذي من خلاله يتكلم النسق. إن النسق يدرك ذاته من خلال وبواسطة اللغة ثم إن اللغة المكتومة الهوية تنطلق من خلاله.

في هذه اللحظة بالذات، تأكد لفوكو أن اكتشافه للنسق لن يؤدي إلى تفكيك مفهوم الإنسان وإلغائه كموضوع محوري للعلوم الإنسانية، وما سيترتب عن هذه الخطوة من نتائج في غاية الإثارة والخطورة، ألا وهو الإعلان عن موت فكرة الإنسان ذاتها ومضامينها ولواحقها، من خلال دلالات «النزعة الإنسيّة». وانطلاقًا من هذا الموقع الجديد، فقد وقف فوكو من العلوم الإنسانية كمجرد ملاحظ من الخارج يترصد ملامح انتظام خطاب

---

(١) *Quinzaine Littéraire*, n° 5-15 Mai 1966.

(٢) Ibid.

(٣) **موت الإنسان**، مصدر سابق، الصفحتان ١٣٤ و١٣٥.

تلك العلوم، والبحث عن القواعد الصورية لتشكل الخطاب بعد عزله عن كل سياق اجتماعي وتاريخي. باختصار، يمكن القول - كما ذهب إلى ذلك الدواي – أن فوكو قد استفاد من التصور الجديد الذي قدمته اللسانيات عن اللغة، كنسق مكتفٍ بذاته ومنغلق عليها، ومستغن عن الذات المتكلمة ليكشف نوعًا من النظام في الخطاب يتعين بنسق الكلمات، وقد عبر عن ذلك في درسه الافتتاحي في الكوليج دي فرنس. وهذا ما جعل من دراسته للعلوم الإنسانية دراسةً وضعيةً لخطابه، يروم تفضيل المنظور السكوني الالتزامي على المنظور التاريخي، سعيًا لاكتشاف النسق.

لقد لاحظ فوكو أن «تفكيرنا يتم داخل فكر مغفل وقاهر، ونعني به فكر عصر معين ولغة معينة، ولهذا الفكر ولتلك اللغة قوانينها الخاصة للتحويل»[1]. كما توقف عند السمة المشتركة التي تجمع بين أشكال المعرفة واللغة ليكتشف أنها «...تخضع للقانون العميق ذاته»[2].

إن لحظة اكتشاف فوكو للنسق كأساس وخلفية ينبثق منها الفكر «الحر» تحيل إلى ذلك المنعطف الحاسم والتحول الذي كرسته ما يصطلح على تسميته بالعلوم البنيوية، وهي: اللسانيات البنيوية في فرعها الفيلولوجي، والأنثروبولوجية البنيوية، والتحليل النفسي البنيوي. أما بول فاين (Paul Veyne) فقد قلل من صلة فوكو بالمنهج اللساني، وبأبحاث لاكان (Lacan) السيميولوجية، ليكشف أن مفاهيم كـ«الخطاب»، أو «النسق»، أو «القطيعة»، ليست هي الحدث الأهم في أعمال فوكو، بل الحدث الأساسي في نظره يتمثل في مقولة «الندرة» (La rareté)، حيث يكشف تحليل الخطاب، عند فوكو، لا عن شمولية المعنى بل «يبرز لعبة الندرة المفروضة بجانب قدرة أساسية على الإثبات. إنها ندرة وإثبات وفي النهاية ندرة الإثبات، وليست السخاء المستمر للمعنى»[3].

إن الفلسفة لم تعد بالنسبة لفوكو نشاطًا نظريًا موسوعيًا «يعطيك في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول لك هل الله موجود أو لا، وما

(١) *Quinzaine Littéraire*, n° 5–15 Mai 1966.

(٢) M. Foucault, *Naissance de la clinique* (PUF, 1963), p. 202.

(٣) *Foucault révolutionne l'histoire*, op. cit., p. 204.

تكون الحرية، ومــا ينبغي القيام به في الحياة الأساســية، وكيف تتصرف مع الآخرين، إلخ...»[١]. لقد أصبحت مهمة الفلسفة في تقديره استراتيجية تشخيص وتفكيك ونقد تقترن بالتاريخ، وهو ما يجعل من تاريخية فوكو في نظر فاين (Veyne) تندرج في سياق فلسفة جديدة للممارســة ترجع بجذورها النظرية إلى نيتشــه[٢]، تهدف إلى مساءلة «الخطابات العامة» في تاريخ الفلســفة، لتشتيت أنســاقها ووضعها أمام أفق جديد وأســئلة جديدة، بل يضعنا أيضًا أمام الطموح الفوكوي الأساســي والذي أشــاح عنه بصفة جلية في **الكلمات والأشياء**. إنه اكتشاف «الأنساق الأساسية في ثقافة ما» والتي بفضلها تفسر النظريات العلمية والفلسفية: «وهكذا ففي كل ثقافة، بين استخدام ما يمكننا تســميته القوانين الناظمة والتأملات في النظام، هناك التجربة العارية للنظام وصيغ وجوده»[٣]. في هذا الســياق، وأمام جســامة المســؤولية الملقاة على عاتقه، يعترف فوكو مع شيء من المواربة: «لقد كررت عبثًا أنني لست فيلسوفًا، غير أنني إذا كنت في النهاية مهتمًا بالحقيقة، فذلك يعني أنني رغم كل شيء فيلسوف»[٤]. وهذا يعنــي أن اهتمام فوكو بـ«تاريخية الحقيقة»، جعل من فلســفته تســلك نهجًا جديدًا وتتحول إلى منهج للأشكلة، الشيء الذي دفعه إلى أن يسلك دروبًا «خارج الفلسفة» ويرتــاد حقولاً غريبة، لحملها على طرح أســئلة جديدة، ليغيّر بذلــك تخوم المعارف ويقلب الاستراتيجيات، مما يسمح بإعادة اكتشافها في التراث المعرفي برمته. ويحدد فوكو مفهوم «الأشكلة» (Problématisation) داخل تخوم خطابه الفلسفي الجديد، ومهمة الفكر والمفكر بقوله: «ليس عمل الفكر أن يدين الشر الذي قد يسكن كل ما هو موجود»[٥]، بل يستشــعر الخطر الذي يكمن في ما هــو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسخ موضوع إشكال.

لقد تحول مفهوم «الأشــكلة» إلى سؤال وجيه حول الحقيقة، وهذا ما حدا بولد أباه إلى الحكم على منهج فوكو بكونه ليس ســوى «فلســفة تحليلية للحقيقة»، تتخذ

---

(١) *Quinzaine Littéraire*, n° 56, Mars 1968.

(٢) *Foucault révolutionne l'histoire*, op. cit., p. 211.

(٣) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٤.

(٤) «Question à Foucault», *Hérodote* n°1, Janvier 1976.

(٥) حوار مع فوكو، راجع كتاب **ميشال فوكو مسيرة فلسفية** لدريفوس ورابينوف، الترجمة العربية (بيروت: مركز الإنماء القومي)، الصفحة ٢٠٤.

سـمة أنطولوجية الحاضر، أو أنطولوجية الـذات في راهنيتهـا (Actualité)[١]، وهو ما سـمح لـ فوكو بأن يعزل ثلاثة محاور كبرى، هي بمثابة مسـتويات تشـكل «حلقات متغيـرات» (Chaines de variable) تنتـزع الواحدة من الأخـرى[٢]، هـي: المعرفة والسلطة والذاتية.

ويعمد فوكو في كتابه **استعمال اللـذات** (Usage de plaisirs) إلى تحديد ثلاثة ميادين مـن الأنطولوجيـا الممكنة، من خلال اسـتقصاء لميادين العلـوم التجريبية، والممارسات العقوبية، وممارسات الرغبة[٣]:

١- أنطولوجيا تاريخية للذات المعرفية لجهة علاقتها بالحقيقة.

٢- أنطولوجيا تاريخية للذات كذات فاعلة ومؤثرة في علاقتها بحقول السلطة.

٣- أنطولوجيا تاريخية للذات كذات أخلاقية في علاقتها بالحقيقة.

إن المضمـون الواضـح لرغبة فوكو في معرفة «اللاشـعور» المتحكم في نشـأة العلوم والمعارف في مرحلة تاريخية معينة دفعته إلى اكتشـاف ذلك النسق السابق لكل نسـق، والولع بالمفهوم (Concept). وسـيطلق فوكو على المنهج الجديد لهذا الاكتشـاف مصطلح «أركيولوجيا» (Archéologie)، أما الدلالة التي يعطيها للنسق فيسميها «إبسيتمية» (Epistèmè).

وهكـذا تتحول الأركيولوجيا إلى ضرب من الخرائطية الجديدة تروم الوقوف على تخوم «اللاوعي الوضعي» لتحلل النسـقية الداخلية للتشـكيلات الخطابية كممارسة لفظية وغيـر لفظية. وهذا مـا جعل فوكو يتحـول إلى منقب في أثريـات المفاعيل المعرفية وأنطولوجيا المعرفة الأوروبية بصفة أخص، على حد تعبير ميشـيل سير (M. Serres)، وذلك ضمن ثلاث صيغ كبرى، هي:

١- **أركيولوجيـا المعرفة**: توضح صلة الممارسـات الخطابيـة بالحقيقة من خلال تجارب الذات المختلفة (الجنون، الجنس، السـجن...)، محاولة استقصاء

---

(١) **التاريخ والحقيقة لدة ميشال فوكو**، مصدر سابق، الصفحة ٨٦.

(٢) G. Deleuze, *Foucault* (Minuit, 1986), p. 56.

(٣) M. Foucault, *Usage des Plaisirs* (Gallimard, 1984), p. 12.



حركــة الأنســاق، والأنظمة المعرفيــة تاريخيًّا فــي الحقــل التاريخي للفكر الأوروبي.

٢- **جينالوجيـا السـلطة**: تحدد الطابع السلطوي للمعارف عبر مسار الممارسات العقابية وأشكال العقاب والتأديب في نموذج الدولة الحديثة.

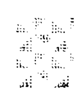
٣- **جينالوجيـا الـذات**: تحــدد اســتراتيجيات «التنشــئة الذاتيــة» (Les subjectivations) في علاقتها بالحقيقة عبر التجارب الســلطوية للذات مع نفسها ومع ذوات أخرى، وذلك من خلال التجربتَين اليونانية والمسيحية. غير أنّنا ولأســباب منهجية فضلنا طرح الإشكالية العامة في أعمال فوكو من خلال تأكيد القــول بالقطيعة - الذي درجت على ترديده جل الدراســات حول فوكو - بين لحظتَين أساسيتَين في مشروع فوكو:

فاللحظة الأولى هي لحظة التحليل الأركيولوجــي كـ«تحليل بنيوي» وكما هو مطبق في كتابات فوكو الأولى، وخاصة في **الكلمات والأشـياء** و**أركيولوجيا المعرفة**. أما اللحظــة الثانية فهي «الجينالوجيــا التأويلية» كما تبدو في أعمالــه المتأخرة، وخاصة **تاريخ الجنسانية** بأجزائه الثلاثة.

ثالثًا: من التحليل التاريخي إلى الأركيولوجيا

إذا كان فوكو بحق أحد أبرز رموز الحداثة الأوروبية، فإن ما يميز خطاب الحداثة الفلسفية اليوم هو نزوعها إلى التســاؤل حول اللحظة الراهنة، وما تشــكله من لغز محير ومربك وباعــث على الإثــارة. ذلك أن ما يحدث داخــل ميادين الفكر والمعارف، ولا ســيما المعرفة الإنسانية، من تحولات مفاجئة ومن انقطاعات جذرية، جعلت من أبحاث فوكو الأولى تتوجه نحو الكشــف «عن شــيء ما يكونه بمثابة اللاوعي»[١]. أما المنهج الذي اقترحــه فوكو لحل لغز التحولات المفاجئة، وتغير ظاهرة الانتقالات في حقل المعرفة، فقــد أطلق عليه لفــظ أركيولوجيا، ويترجم إلى الأثريــات أو الحفريات. والأركيولوجيا مصطلــح يوناني الأصل، مركب مــن كلمتَين هما: (Archaios) وهــي تعني القديم،

(١) *Quinzaine Littéraire*, n° 46, Mars 1968.



و(Logos) ومعناها العلم. وقد استخدم فوكو مصطلح «أركيولوجيا» كعنوان فرعي لمؤلفَين، هما: **ميلاد العيادة** – أو **أركيولوجيا النظرة الطبية**، و**الكلمات والأشياء** – أو **أركيولوجيا العلوم الإنسانية**. كما جاء كعنوان رئيسي لكتابه **أركيولوجيا المعرفة**.

يتساءل فوكو في **حفريات المعرفة** عن حقيقة هذا الاختيار المنهجي الجديد، وحقيقة صلته بتاريخ الأفكار، وعن الإمكانات المتاحة التي بوسع الأركيولوجيا أن تقدمها، بالنظر إلى ما لم يكن في مقدور المناهج الوصفية الأخرى أن تقدمه[١]. وهذا ما حدا بفوكو إلى أن يقحم في الميدان ترسانة غريبة من المفاهيم، كـ«التشكيلات الخطابية»، و«الوضعية»، و«نظام الاختفاء» و«الظهور»، ويحدد «ميدان العبارات»، «الحقل العباري»، «الممارسات الخطابية»....

إن الطبيعة المتفردة للحقل الذي ارتاده هذا التحليل الأركيولوجي جعله يبلور لونًا من الوصف لا يمكن رده إلى الإبستيمولوجيا ولا إلى تاريخ العلوم، ويرتاد السير خارج «الأماكن الجميلة» المألوفة، بعيدًا عن «الضمانات» والتوغل في «أرض لم تراقب بعد حدودها وتحدد أطرافها، ونحو غاية ليس من السهل التكهن بمجاهلها»[٢].

لقد آن الأوان لكي يمحى تاريخ الأفكار، وتندرس آثاره ومعالمه «تاركًا المجال للتحليل، مكانًا بكرًا، خاليًا، بلا أعماق ولا وعود»[٣]. إننا نسجل حرص فوكو في هذا الاختيار المنهجي الذي عبر عنه بطرح جملة من الأسئلة الوجيهة: «ألا تكون الأركيولوجيا مجرد دراسة تقوم بوصف علوم خادعة (كعلم النفس المرضي)، أو علومًا أصبحت في ذمة التاريخ (كالتاريخ الطبيعي) أو لعلوم مشبعة كل التشبع بالإيديولوجيا (كالاقتصاد السياسي)، كل ذلك تحت قناع عبارات وألفاظ غريبة شيئًا ما مثل «التشكيلات الخطابية» و«الوضعية»؟ ألا يكون تحليلاً سمته الأساسية أنه ينصب دومًا على ما هو شبه علمي؟»[٤].

إن مثل هذه التساؤلات المقصودة دفعت بفوكو إلى الدعوة إلى إدراك ضرورة

---

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحتان ١٢٥ و١٢٦.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٤.

التمييــز بدقة بين الميادين العلمية والمجــالات الأركيولوجية، لكون أن «مبادئ تنظيم كل واحدة منهما وكيفية انقســامهما متباينة»[١]. وهكذا، ارتــاد التحليل الأركيولوجي محور «الممارســة الخطابية - المعرفــة - العلم»، بدلاً من ارتيــاده محور «الوعي - المعرفة - العلم»، لكونه محورًا غير قادر على التخلص من دور الذات. فإذا كان تاريخ الأفكار يعثر علــى نقطة ارتكازه وتوازنه في عنصر المعرفــة، لجهة أنها علاقة بين ذات عارفة وموضوع، فإن التحليل الأركيولوجي يجد محور توازنه ونقطة ارتكازه في المعرفة، حيث هي ميدان يسقط الذات من حسابه[٢].

أما بخصوص ســؤاله حول إمكانية حصر اهتمام الأركيولوجيا بالعلوم فقط، وهل كونها مجرد تحليل للخطابات العلمية، يجيب فوكو بقوله: «نســتطيع الإجابة قائلين: كلا، مرتيــن. إن ما تحــاول الحفريات وصفه ليس العلم في بنيتــه النوعية، بل ميدان مخالف له، هو المعرفة. يضاف إلى هذا، أن الحفريــات إذا كانت تهتم بالمعرفة في ارتباطها بالأشكال الإبستيمولوجية والعلوم، فإن بإمكانها كذلك أن تتوجه بالسؤال إلى المعرفة، في اتجاه مخالف، وأن تحللها في ارتباطها بعلاقات أخرى»[٣].

في هــذا الإطار، يبدو جليًــا أن التحليل الأركيولوجي لدى فوكو هو اســتقصاء لقطاع جديد هــو التكون التاريخي للعلوم الإنســانية منذ فجر الحداثــة. ورغم تركيز الأركيولوجية - كما يلاحظ مكادو (Machado) - على مســألة الإنسان كقطاع بحثي جديد، إضافــةً إلى قطاعَي الطبيعة والحياة، فإن المنهــج الأركيولوجي توجهه مبادئ مختلفة عن مبادئ التاريخ الإبستيمولوجي.

إن الأركيولوجيا رغم اعتمادها المنهج الإبستيمولوجي مرجعًا، فإنها مع ذلك قد أقصت ســؤال الطومية في تحليلها للمعقولية وأنكــرت كل صلة لها بكل علم، حيث انتقدت فكرة المعقولية ذاتها، وهــي بذلك تنجز تاريخًا للمعارف تغيب فيه كل فكرة لتقدم العلم. ومن المســلم به الإقرار بأن فوكو قد استخدم مصطلح الأركيولوجيا في غيــر الميدان الذي اقترنت به في الأصل، وهو ميــدان التاريخ، لينقل هذا المصطلح

---

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ١٦٩.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٩.
(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ١٧٩ و١٨٠.

إلى ميـدان المعرفة، ولعل من سـمات هذا الخيار هو علاقة الأبحـاث الأركيولوجية الوثيقة بالأرشيف (Archives). ويتضح من خلال ما تقدم ارتباط التحليل الأركيولوجي بميدان التاريخ: تاريخ الأفكار وتاريخ العلوم. ورغـم نقاط الالتقاء الكثيرة بين التحليل الأركيولوجـي وتاريخ الأفكار، فإن الوصـف الأركيولوجي «فيه تخـلٍّ مطلق عن تاريخ الأفكار ورفض منهجي لمسلماته وطرقه، ومحاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر»[١].

وهنا، يحدد فوكو ملامح مهمة جديدة تتمثل في سـعيه لإبراز الفوارق التي تميز طريقتـه عن تاريخ الأفكار، حين عبر عن أنه لن يرتـاح له بال ويهدأ له خاطر، ما لم يقم بإبراز وجه اختلاف التحليل الأركيولوجي عن المناهج الوصفية لذلك التاريخ. ويعترف فوكو أنه ليس من السـهولة إبراز السـمات المميزة لفرع فرعي كتاريخ الأفكار، بسبب تقلب موضوعه وعدم دقة حدوده، وعدم ثبات مسيرته واستقامتها، لكون مناهجه ذات أصـول مختلفة. فتاريخ الأفكار لجهة كونه فرعًا معرفيًّـا تتداخل فيه المناهج والطرق، هو «علم للغات القائمة والآثار البشـعة والموضوعات الفكرية غير المترابطة»[٢]. وهو يحكي تاريخ الأطراف والهوامش، وتاريخ المعارف الناقصة غير المؤسسـة، ولا يحكي إطلاقًا تاريخ العلوم. إنه «تحليل للآراء أكثـر منه تحليل للمعرفة، تحليل للأخطاء أكثر مما هو تحليل للحقيقة، تحليل لا لأشكال التفكير بل لأنواع العقليات»[٣].

ويحدد فوكو في **أركيولوجيا المعرفة** ثلاثة أفكار محورية كبرى لتاريخ الأفكار هي: النشـأة، والاتصال، والكلية، وهي التي تجعله يتعلق بشـكل مـن التحليل التاريخي، أمسـى اليوم تقليديًا. فتاريخ الأفكار يريد «تحليل الولادات الصماء» من خلال تناول البدايـات والنهايـات، والاهتمام بوصـف دروب الاتصال الغامضة، وألـوان العودة، فضلاً عن إعادة إنشـاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريـخ. وهذا ما يحيل التحليل التاريخي إلى مجرد «وصف للدوائر المتراكزة التي تحيط بالآثار وتشـدد عليها وتربط بينها وتدرجها في كل ما ليسـت هي»[٤]. في المقابل، فإن تحليل الأركيولوجيا الذي

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ١٢٨.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.





يطمح فوكو أن يكوّنه ليس دراسةً نفسيةً أو اجتماعيةً، «ولا حتى بحثًا أنطولوجيًّا للإبداع يربط هذا الأخير بالإنسان»[١]، من خلال رفضه البحث عن اللحظة التي يطفو فيها الأثر من أفق المجهول وغياهب النسيان.

لأن الأثر لا يشكل نصًّا مناسبًا لمجال التحليل الأركيولوجي، إذ يبقى سعيه هو تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية، أي تحليل جملة الفوارق الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه. ويوضح فوكو أن «أركيولوجيا المعرفة» لا تسعى إلّا إلى تحديد الخطابات ذاتها، فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة مصدرها الذات أو الذوات، ومقاصدها وتمثّلاتها، بـل تعـنى بالخطاب في حد ذاته بوصفـه نصبًا أثريًّا. وينفي فوكـو أن تكون «أركيولوجيا المعرفة» «مبحثًا تأويليًّا» تسعى إلى اكتشاف «خطاب آخر» يتوارى خلف الخطاب. كما أنها ليست مبحثًا «مجازيًّا» يفتش عن المعنى الحقيقي فالمعنى الظاهر[٢].

إننا هنا أمام تفرد الحقل المعرفي الذي تدور «أركيولوجيا المعرفة» في فلكه، إذ يرفض التحليل الأركيولوجي أن يكون «مونولوجًا» غايته ترديد ما قيل عبر سـبر ماهيته وهويته، كما أنه ليس رجوعًا إلى نور الأصل ذاته: «إن أركيولوجيا المعرفة ليست شيئًا أكثر من كتابة ثانية [...] بل إنها وصف منظم لخطاب، يجعل منه موضوعه»[٣].

لا شـك أن الاختيـار الأركيولوجي قد كشـف عـن ملامح الممارسـة الجديدة للفلسـفة عند فوكو باعتبارها «أنطولوجيا تشـخيصية للحاضـر». ويوضح فوكو هذه الاسـتراتيجية التشخيصية – حسب الدلالة النيتشـوية – بقوله: «إذا كان ثمة فلسفة مستقلة، متحرّرة من كلّ هذه الميادين، أمكننا تعريفها على النحو التالي: بأنها نشاط تشـخيصي. وأن يشـخص المرء الحاضر ومعناه أن يقول ما هو الحاضر، أن يقول فيم يختلـف حاضرنا، اختلافًا جذريًّا عن كل ما عـداه، أي عن ماضينا، ولربما كانت هذه هي المهمة الموكولة للفلسفة الآن»[٤].

ويعتبر فوكو أن الشكل الفلسفي الممتد من هيغل إلى مدرسة فرنكفورت مرورًا

---

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٩.

(٤) *Quinzaine Littéraire*, n° 46, Mars 1968.

بنيتشة وماركس وفرويد وماكس فيبر، يشكل الأرضية المنهجية التي تندرج في إطارها أعماله، لا سـيما **أركيولوجيا المعرفـة**. ومن المفيد الإشارة بل الإشادة بحسن استخدام فوكو للفضاء الإشـكالي لموضوعاته. صحيح أنه انطلق في حقل التحليل الأركيولوجي من الطرح الكلاسـيكي للفلسـفة، ليجعل منها ممارسـة «أنطولوجيا الحاضر»، ترجع بجذورهـا إلى طرافة السـؤال الكانطي حول المعنـى الذي يمكن أن يشـكل راهنية التسـاؤل الفلسـفي. غير أن الجدة هي في ما كرسـه التحليل الأركيولوجي من مهمة جديدة للباحث الأركيولوجـي في قدرته على تحويل التاريخ إلى «ذاكرة مضادة تثبت فيه نتيجة ذلك شكلاً آخر للزمن»[١].

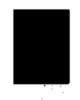
رابعًا: الأركيولوجيا كتحليل للحدث الخطابي

أن نرفع من القراءة إلى مرتبة تجعلها فنًّا من الفنون هي مهمة نيتشـوية، أما أن ندرك فعليًّـا خطورة «الكلمات» وسـخافة التقليل من شـأنها، وما تحيل إليه من جسـامة الاستسلام لوهم قدرات الذات ومرجعيتها، فذلك طموح فوكوي لولوج فضاء السائد المألـوف، واختراق حصن اليقين وزعزعـة البداهات. وكم يكون الرهـان غاليًا عندما ندرك أن ضريبة المجازفة لعنة واحتقار، أو على حد تعبير نيتشة «أن نكون الأوائل هو أن نكون ملعونين محتقرين». ويحدد فوكو جغرافية «الحدث» ولا يتورع عن ارتياد هذه اللعبة الخطرة، لعبة «الكلمات» و«الأشـياء»، لإحـداث نقلة نوعية خارج تخوم العقل الرسمي، واختراق نظام الأشياء وخلخلة نظام الكلمات، الهدف منه إعادة توزيع الأدوار وتحديد المواقع في «نص» جديد يضعنا أمام «متن الخطاب».

يحـدد فوكو المادة التي يعالجهـا في حيادها الأول، بكونها عبـارةً عن ركام من الأحداث داخل فضاء الخطاب، والتي تشكل نواة مشروع لوصف «الأحداث الخطابية»، وكأفق للبحث في الوحدات التي تتشكل فيه[٢]. وهذا ما يسمح برصد «الحدث» في فرادتـه وندرته وصيغته التصادفيـة، كما في ماديته وربما وضعيتـه المتوترة، ويضعنا أمام تشـكيل خطير مـن المفاهيـم الأساسـية ذات الخصوصية والدلالـة الفوكوية

---

(١) **جنيالوجيا المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ٦٣.
(٢) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.





المتفردة كمفاهيم «الخطاب» (Discours)، و«العبارة» (Enoncé)، و«المنطوق» (Enonciation) و«الإبستيمية» (Epistémè)، و«التشكيلات الخطابية».

يحدد فوكو الملامح العامة لمشروعه في رغبته «إقامة تاريخ الخطاب وليس الفكر»[١]، يتحدد عبر عملية عزل مستوى الحدث الأدائي العباري عن اللغة والتفكير، وهو إجراء احتياطي لا يهدف إلى نثر الوقائع، بل يجنبنا الانسياق في المقولات الأنثروبولوجية، وحتى لا تتم إحالتها أو إرجاعها إلى عمليات سيكولوجية تركيبية محضة. وهذا ما يسمح بإدراك أشكال أخرى من الانتظام، وأنواع جديدة من الترابطات[٢].

ويوضح فوكو أن تحديد الفضاء الذي تتم فيه الأحداث الخطابية، يفرض ولادة فكر «الخارج» على حدود «الداخل»، بمعنى رؤية الخارج للداخل واستقطابه له: «فإخراج الفضاء الذي تتم فيه الأحداث الخطابية إلى واضحة النهار، لا يعني محاولة إعادته معزولاً عن كل وشائجه وارتباطاته، ليس يعلن كذلك أننا نريد أن نفصله عن كل ما يحيط به ونقفل الأبواب عليه، بل يعني أننا نريد أن نبيح لأنفسنا وصف مجموعة العلاقات داخله وخارجه»[٣].

إن موطن «الحدث» يتحدد في رصد العلاقات الخطابية، والتي ليست علاقات توجد داخل الخطاب، لكن هذا لا يعني أنها علاقات توجد خارج الخطاب، بل عند حدود الخطاب[٤]. وليس الخطاب لغةً تنضاف لها ذات تتكلمها، وليس هو وعي يتحدد مشروعه في الشكل الخارجي للغة، وليس هو مستوى خفيًّا ولا مستوًى مرئيًّا، بل هو مستوًى يقع في نهاية اللغة[٥]. إذ إن للخطاب خصوصيةً تجعله متفردًا ومستقلًا عن أي ذات، لأنه ممارسة، واستراتيجيًّا تحدد كيفية توزع الملفوظ والمكتوب والمرئي في التاريخ.

إن الحديث عن «وحدة الخطاب» (موضوع الجنون مثلاً) لا ينبني بنظر فوكو على موضوع أو على تشكل أفق وحيد للموضوعية، بل إن هناك جملة قواعد هي

---

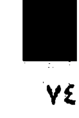
(١) M. Foucault, «Réponse à une question», *Esprit*, n° 371, Mai 1986, p. 858.

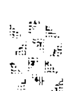
(٢) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧ و٢٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٤.





التي تسمح في فترة محددة بإمكان ظهور الموضوعات. يضاف إلى ذلك «أن وحدة الخطاب حول الجنون، هي مجموع القواعد التي تحدد تحول مختلف موضوعاته وعدم تطابقها عبر الزمن، والانفصال الذي يصيبها والتقطع الداخلي الذي يوقف استمرارها»[١].

إن للخطاب منطقًا داخليًا وارتباطًا مؤسسيًا. فهو ليس وحدةً بلاغيةً، أو صورةً قابلةً للتكرار إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ[٢]. إذا يعرف فوكو بغموض لفظة «خطاب» التي بالغ في استخدامها، لكن المعنى الذي يقترحه ينظر إلى الخطاب كمجموعة من الأدلة، حيث هي عبارات تنتسب إلى نظام الكون ذاته، وبوصفنا قادرين على أن نعيّن أنماط وجودها الخاصة[٣].

فعبارة «خطاب» تمثل الحقل المنهجي للتحليل الأركيولوجي لكونه «وصفًا بحتًا للأحداث الخطابية». فالخطاب هو نظام من الرموز، وهدف الأركيولوجيا يتمثل في إبراز آلية هذا النظام، عبر تحليل «شروط وجود» الخطابات، وطريقة انتظامها الداخلي.

يطرح فوكو مسألة الخطاب في كتابه **أركيولوجيا المعرفة** بالعودة إلى نواته الأولى، والتي يسميها «ذرة الخطاب»، والمتمثلة في «العبارة» كموضوع دراسة وتحليل جديدَين تفردت بهما الأركيولوجيا، وكعنصر غير قابل للقسمة ومتفرد في نمط وجوده: «إن العبارات لا توجد بنفس المعنى الذي نتحدث به عن وجود اللغة أو مجموع الأدلة المحددة بملامحها المختلفة وقواعد استخدامها»[٤]. كما أنها ليست من ذات الوحدة المحددة للجملة والقضية والفعل اللساني، وهي ليست قابلةً لأن تعزل بالطريقة ذاتها التي يتم فيها عزل جملة أو قضية أو فعل صياغة[٥].

ويضيف فوكو إلى فرادة العبارات وضرورتها أنه بدونها ليس ثمة لغة، في

---

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ٣٣.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٨.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٠.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٠.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٠١.



حين أن كل عبارة ليست شرطًا لوجود اللغة. ويحدد فوكو فضاء الخطاب كموضوع رمزي ومدار بحث التحليل الأركيولوجي، وهو يطمح عبره وفيه إلى حصر مجاله في الممارسات اللفظية كوحدة أولية تحليلية للحدث الخطابي، ورسمًا لحركية المعرفة وانحناءاتها وانفصالاتها.

إنه في الوقت الذي لا تكفي فيه مجرد الإشارة إلى «ذرة الخطاب» كخيار في إشكالية الخطاب عند فوكو، فإن فهم الخطاب وتحديد وضعيته كحقل من الخيارات الممكنة، رهين بتفكيك هذه الذرة التي تمتلك القدرة على تحديد احتمالات الوجود «وبذلك تكون عتبة العبارة هي عتبة وجود الأدلة»(١). وهو ما يحيلها إلى أن تشكل «وظيفة وجود» تنتمي برمتها إلى الأدلة.

فـ«العبارة» لا يمكن أن تكون «بنيةً»، حيث لا نعثر على مقاييس بنيوية لوصف وحدتها، بل هي في حد ذاتها لا تشكل وحدةً على الإطلاق. إن كل ما يمكننا القول بشأنها كونها وظيفةً ونظامًا من العلاقات، ونظام وجود الإشارة دون أن تكون وحدة، إذ «لا ينبغي البحث في العبارة هو وحدة طويلة أو قصيرة، قوية البناء أو ضعيفة، فهي كغيرها تندرج ضمن ارتباط منطقي أو نحوي أو تعبيري. [...] تشكل العبارة وظيفة تزاول ذاتها وتتم عموديًّا بالنسبة لمختلف تلك الوحدات، كما تسمح لنا القول، بصدد مجموعة من الإشارات ما إذا كانت حاضرةً فيها أو غائبة»(٢).

يتعلق الأمر هنا، برصد هذه الوظيفة التي تجعل من العبارة موضوعًا نوعيًّا مفارقًا. فهي في الوقت الذي ينبثق فيه متقمصه رداءً ماديًّا، فإنها «تظهر بوضع قار وصفة ثابتة، وترتبط بمجموعات، كما تجد مكانها داخل حقول استعمال، وتعرف تحولات وتغيرات ممكنة، تندمج في عمليات واستراتيجيات، فتحتفظ بهويتها أو تنسلخ عنها»(٣).

يشير فوكو إلى ما يسمى بـ«المادية المتكررة» التي تميز الوظيفة العبارية، وتمنحها

---

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ٨٠
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٢.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٩٨.

مضمونًا وسـندًا وموقعًا وتاريخًا. وهذا ما يستدعي التعامل مع العبارة وفق وظيفتها المادية، أي التعامل معها كشـيء «قائم الذات»، ويضيف فوكو أن الاهتمام الرئيسي فـي تحليل الحقل الخطابي لا يتوجه إطلاقًا إلى البحث خلف ما هو ظاهر «عن الثرثرة شـبه الصامتة لخطاب آخر»[١]، بل فـي البحث عن مواطن النـدرة عبر تحديد مادية العبارة وتاريخيتها ولماذائيتها.

من الضروري في نظر فوكو أن نعيد للعبـارة تميزها كحدث، وأن نرصدها وهي تنحبـس بغتةً فـي التاريخ، وتظهر كحـدث لا أصل له، مما يجعل العبـارة كموضوع، «موضوعًا للرغبة والصراع». وكأننا أمام كيـان (Statut) «ماقبلي» لا مرئي ولا مختف فـي آن معًا، ليس هـو بـ«الماقبلي الصوري الكانطي» الذي يؤسـس التجربة، وليس بـ«الماقبلي الشـعوري الفرويـدي»، وليس هو «اللامفكر فيه الهيدغري»: «ليسـت العبارة إذن، وحدة أوليـة تأتي لتنضاف إلى الوحدات التي يصفهـا النحو أو المنطق أو تمتـزج بهـا [...] ولا يعني وصف العبارة عـزل قطعة وإبراز مميزاتهـا، بل تعريف الشروط التي ضمنها مورست الوظيفة التي أضفت الوجود النوعي على مجموعة من الأدلة»[٢].

يعتبـر فوكو أن تحديد مجموعة ما من العبارات فـي خصوصيتها وفرديتها يقوم على صياغة قانـون توزعها، أي يقوم على «وصف تبعثر تلـك الموضوعات، وإدراك الشـقوق والفجوات التي تفصلهـا»[٣]. وهذا يعني أن إثبات ووصـف أنظمة تبعثرها داخل عدد من العبارات، والوقوف على شكل ما من أشكال الانتظام بين الموضوعات وأنواع التعبير والاختيارت الفكرية، يضعنا مباشـرة أمام «تشـكيلة خطابية»[٤] ويعرف فوكو التشـكيلة الخطابية بذلك الخطاب العام من الأشـياء التي قيلت في المستوى النوعي للعبارة، وهي بمثابة «المنظومـة العبارية العامة التي تحكم مجموع الإنجازات اللفظية»[٥]. إن وصف العبارات، ووصف الوظيفة العبارية التي تحملها العبارات، يقود

---

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ٢٧.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠١.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧.
(٥) المصدر نفسه، الصفحتان ١٠٧ و١٠٨.



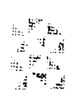
في الأخير إلى تمييز التشكيلات الخطابية وتفرها «فانتظام العبارات يتحدد بالتشكيلة الخطابية ذاتها»[١]. بمعنى أن تحليل العبارة ينشأ في الوقت ذاته وتحليل التشكيل وفي ارتباطه به، والعكس أيضا[٢]. فـ«العلاقات الخطابية» ليست علاقات توجد داخل الخطاب، بل عند حدود الخطاب. ويحدد فوكو آلية التحليل المقررة: «يهتم هدا التحليل، إذن وفي مستوى قبل مفاهيمي، إذا صح القول، بالحقل الذي تتواجد فيه المفاهيم، وبالقواعد التي تحكمه»[٣]. وتعين أوكيولوجيا المعرفة الخطوات التي يجب اتخاذها: «إن ما يتعين علينا إبرازه بوضوح وتمييزه، هو ذلك التواجد بين عبارات مبعثرة ومتباينة، وذلك النظام الذي يحكم توزعها، واستنادًا بعضها إلى بعض، ونظام تجاذبها أو تنافرها، والتحول الذي تتعرض له، ومجموع المتغيرات والاستبدالات التي تعرفها»[٤].

إن عمليّة تحليل قواعد تكوّن الموضوعات لا تحيل بالضرورة إلى البحث عن أصولها في الأشياء ولا إرجاعها إلى ميدان الكلمات، من أجل تحليل تكوّن التعبيرية، كما «لا يلزم إرجاعها للذات العارفة ولا إلى فردية سيكولوجية»[٥].

وبذات الطريقة، فإن تحليل تكون المفاهيم من خلال وصف الحقل العباري ولا ينبغي إرجاعه إلى «أفق الأفكار» أو «للهيكل التصوري» لنص ما، ولا في «العقلية» أو في وعي الأفراد. إن التحليل المقترح هو في مستوى «قبل مفاهيمي»، حيث لا تجد قواعد التكوين مكانها إلا في الخطاب ذاته، لكونه حيزًا لانبثاق المفاهيم انطلاقًا من انتظامات نابعة من صميم الخطاب وناشئة فيه[٦]. وحيث يكشف الحقل قبل المفاهيمي عن «انتظامات وإلزامات خطابية سمحت بإمكان عدد متباين من

---

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ١٠٨.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٨
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩.
(٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٨ و٥٩.



المفاهيم، وبسـيل من الأفكار والمعتقدات والتمثلات التي ننساق نحوها طوعًا، كلما أردنا التاريخ للأفكار»[١].

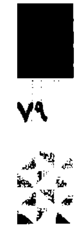
إن مـا ينتهي إليهـا التحليل الأركيولوجـي ليس أن يكون مجـرد تحليل منطقي للمفاهيم، ولا إبسـتيمولوجيا علوم، بل البحث في اتجـاه جديد يقود هذه المرة إلى الخارج، أي صوب الاستخدام المشـروع لجملة المفاهيم المبتكرة (العبارة، الخطاب، التشكيلة الخطابية...) إنه «فضاء المعرفة» و«تاريخ الأفكار».

وإذا كان **الكلمات والأشياء** عنوانًا يوحي بالجدية لمشكلة «الخطابات» في هيئتها كنصوص، مـن حيث موقعها داخل فضاء «الأشـياء» و«الكلمـات»، فإنه في الواقع العنوان السـاخر لعمل يريد في النهاية إنجاز مهمة أخـرى: المهمة التي ينتهي عندها التحليل الأركيولوجي إلـى «تغييب الكلمات بنفس الإصـرار والعناد الذي تغيب به الأشياء ذاتها»[٢] ذلك أن إلغاء لحظة «الأشياء ذاتها» يحيل إلى رصد أنواع الارتباطات والعلاقات التي تميز ممارسـة خطابية ما، وهذا ما دفع بالأركيولوجي إلى تبديل محور «الوعي – المعرفة – العلم»، لتعثر على «نقطة توازن وارتكاز تحليلها في المعرفة، أي في ميدان يسقط الذات من حسابه»[٣].

إن السـمة «الوضعية» للمنهج الأركيولوجي جعلت منه «تاريخيةً نقديةً» متفردة ترمي إلى إحداث انقلاب إبستيمولوجي على إدخال تحويرات على ميدان تاريخ الأفكار والمعارف، والعمل على إعادة توزيعه، مما يحول الوصف الأركيولوجي للخطابات في اتجاه تاريخ عام، أي إلى «منهج في تاريخية الأنظمة المعرفية وأشـكال تكونها وتحولها واقترانها وتحقبها»، و«يسعى إلى اكتشاف ميدان المؤسسات والتطورات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية التي تتمفصل بها التشـكيلة الخطابيـة، يحاول أن يبرز كيف أن اسـتقلال الخطاب لا تمنحانه مع ذلك صفة مثالية خالصة، وصفة اسـتقلال تاريخي كلي»[٤].

---

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ٥٩.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧.
(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ١٦٨ و١٦٩.
(٤) المصدر نفسه، الصفحتان ١٥١ و١٥٢.



خامسًا: الأركيولوجيا كتحليل تاريخي للأنظمة المعرفية

«تصف الحفريات مستوى تجانس عباري ما له تقطيعه الزمني الخاص به، والذي لا يحمل معه كل أشكال التماثل والاختلاف الأخرى التي يمكننا رصدها في اللغة، وفي هذا المستوى، يقيم نظامًا وتراتبات وتشابكات تقصي التزامن الكثيف العديم الشكل المعطي بكيفية كاملة ونهائية»

ميشال فوكو
أركيولوجيا المعرفة

في حوار له مع ريمون آرون (R.Aron)، بعد صدور كتابه **الكلمات والأشياء** يصرح فوكو في لهجة فيها الكثير من الاعتزاز بالنفس بأنه أول من برهن على وجود ترابط إبستيمولوجي عميق بين مختلف أنواع المعارف السائدة، في فترة زمنية معطاة وفي عصر معين[١]. وقد أطلق على اكتشافه الجديد اسم إبستيميه (Epistémè). وعلى الرغم من أن محتوى هذا المصطلح هو المحور الرئيسي في تحليلات كتابه **الكلمات والأشياء**، فإنه – ويا للمفارقة – لم يقدم تحديدًا واضحًا دقيقًا لهذا المصطلح، وإن أول تعريف له جاء في كتابه اللاحق **أركيولوجيا المعرفة** (١٩٦٩). ويلاحظ الدواي أنه «من المثير حقًّا أن يكون في الوقت ذاته تعريف له، بل بالتأكيد آخر استعمال لهذا المصطلح في مؤلفاته»[٢]. يقول فوكو أنه يعني بـ«إبستيميه» (Epistémè) «مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية، التي تفسح المجال أمام أشكال إبستيمولوجية وعلوم، وأحيانًا، منظومات مصاغة صوريًّا، إنما النمط الذي يتم حسبه انتقال داخل كل تشكيلة خطابية إلى التنظير الإبستيمولوجي والعلمي والصياغة الصورية، إنها أيضًا نمط توزع تلك العتبات التي يوافق بعضها البعض أو ينضاف إليه، أو يبتعد عنه زمنيًّا،[...] هي مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى كانتظاماتها الخطابية»[٣]. ورغم ما يثيره مصطلح إبستيمية من أوجه شبه مع مفهوم «البارديغم» (Paradigme) في استعارة كوهن (Kuhn) له من فتغنشتاين (Wittgenstein) في الاستراتيجية

---

(١) حوار لريمون آرون مع فوكو، مجلة **الكرمل**، عدد ١٣، ١٩٨٤، الصفحة ١٣.
(٢) **موت الإنسان**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٣.
(٣) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٧٦.

المشـتركة التي تجمعهما، والمتمثلة في رفض منحًى تأويلي في دراسـة تاريخ ونشأة العلوم والمعارف، فإن للإبسـتيمية خاصيتَين متكاملتَين، بحسـب مـا يؤكد ماكادو (Machado) وهمـا: خاصية فريدة هي شـموليتها، إذ إن مرحلةً تاريخيةً إبسـتيميةً واحدةً تشـكل بنيةً تحتيةً تحدد سـائر أشـكال معارفه، في حيـن أن الخاصية الثانية والمكملة للأولى هي خاصية العمق، وهي التي تجعل من الإبستيمية نظرية في «البنية العميقة» (Ultra structure).

فـ«الإبسـتيمية» إذًا، هي فضاء لتنظيم الشـتات، وشـبكة منتظمة من الشروط والإمكانيات القبلية لظهور الأشكال المعرفية والنظرية في عصر معين، ومرجعًا مفهوميًّا مرتبطًا باللغة ولا يظهر في مسـتوى الوعي، وتسـمح بتأسـيس «الأوليات التاريخية» (A priori historique)، بحيث تشـكل نسـقًا منغلقًا لا يحيـل إلّا إلى ذاته. كما أن «الإبسـتيمية» ليسـت صوريًّا بل هي فعالية عليها تمنح العلوم والمعارف أشـكالها ومضامينها ومفاهيمها في مرحلة تاريخية محددة.

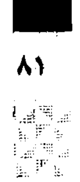
ثم إن «الإبسـتيمية» كأوليات تاريخية تتباين وتتمايز جوهريًّا مع ما يطبع مقولات كنط «القبلية» و«القوانين اللاشـعورية للعقل البشري» لدى كلود ليفي ستروس، من سـمات الضرورة والاسـتمرار، بحيث تكون فاعلةً وصالحةً في كل زمان ومكان، وهذا علـى خلاف «أوليات» فوكو التـي تمتاز بطابع الضرورة فقط فـي إنتاج المعارف في مرحلة تاريخية مضبوطة[١].

أما الأطروحة الرئيسـية التي سـيدافع عنها فوكو، فتتمثل بالمسار الذي رسمه، وحدد غاياته بدقة في **أركيولوجيا المعرفة** والمتمثلة بـ«إظهار تبعثر نعجز أبدًا عن إرجاعه إلى منظومة اختلافات واحدة، وتشـتت لا يرتبط بمحاور مرجعية مطلقة. يتعلق الأمر بالقيام بعملية زحزحة عن المركز، لا تترك الامتياز لأي مركز على باقي المراكز الأخرى. ليس دور ذلك الخطاب إزالة النسـيان المطبق واستكشاف لحظة الأشياء المقولة في أعمق أعماقها [...] لا يريد أن يكون تأملاً في الأصل وتذكرًا للحقيقة، بل عليه العكس أن يقيم الفوارق: وأن ينشئها كموضوعات ويحللها ويحدد مفاهيمها»[٢].

---

(١) **موت الإنسان**، مصدر سابق، الصفحتان ١٤٤ و١٤٥.

(٢) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحتان ١٨٦ و١٨٧.



بعد هــذه المقاربة لمفهــوم وموضوع الإبســتيمية، ينتقل فوكو، فــي **الكلمات والأشــياء** إلــى توضيح معالــم «منهجية وصف الإبســتيمات»، والمتمثلــة في رصد الأنظمــة المعرفية، وتتبع انكســاراتها وتحولاتها - وذلك على خطى الإبســتيمولوجيا الفرنسية المعاصرة من خلال أبحاث باشلار (Bachlard) وكانغيليم (Canguilhem) وكافاييــس (Cavaillès) - بهــدف «العثور على المنطق الذي كانــت منه المعارف والنظريات ممكنةً، وحســب أي مــدى من النظام تكونت المعرفــة، وعلى خلفية أية قبلية تاريخيــة وفي عنصر أي وضعيــة تمكنت أفكار من الظهــور، وعلوم من التكون وتجارب من الانعكاس في الفلســفات، وعقلانيات من التشكل وربما كي تنفرط بعد ذلك وتتلاشى»[١].

إن مثــل هذا التوجه المنهجي الذي كرســته أركيولوجيا فوكو يســتدعي بإلحاح اســتحضار أوجه الشــبه، والتقاطعات الممكنة بيــن الأركيولوجية والإبســتيمولوجية المعاصــرة، لكننــا ندرك ضــرورة أن نميــز بدقة بيــن الميادين العلميــة والمجالات الحفرية[٢]. حيث يجب الإشــارة إلى عنصر أصيل يمتاز به البحث الأركيولوجي، وهو حصر اهتمامه بدراســة ميدان المعارف المســتحدثة حول الإنسان في عصر الحداثة الأوروبية، مما يحيلها إلى «أركيولوجيا للعلوم الإنسانية»، بل وإلى معرفة لها وضعيتها (Positivité). ولعــل هــذا ما تريد تبيانه الإبســتيمية في الحقــل المعرفي، «حيث المعــارف - منظورًا إليها خارج أي معيار يســتند إلى قيمتهــا العقلية أو إلى صورها الموضوعية - تغــرز وضعيتها وتظهر هكذا تاريخًا ليس كمالها المتزايد، وإنما بالأحرى تاريخ شروط إمكانيتها»[٣].

يتضح الآن وبجلاء أن الإبســتيمية كمبدأ أوحــد، وكلاوعي معرفيّ، وكنظام خفي وصامت، وكشــروط إمكان قبلية، يمكن اعتبارها بنيةً معرفيةً كبرى ذات طابع ضروري وشمولي، تهيمن على أشــكال ومضامين الإنتاج المعرفي والعلمي في مرحلة تاريخية معينة.

---

(١) **حفريات المعرفة**، الصفحة ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ١٤٥ إلى ١٦٩.

(٣) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥.

وهكــذا ينتهي التحليل الأركيولوجي، كما هو مطبق في **الكلمات والأشـياء** لتاريخ الأنظمة المعرفية في الثقافة الأوروبية، إلى الكشــف عن ثلاث إبســتيميات متعاقبة، كمبادئ للتنظيم واســتراتيجيات تاريخية هيمنت على الخطابات المعرفية في الثقافة الغربية على امتداد ما يناهز خمسة قرون، ابتداءً من القرن السادس عشر، وهي:

١- **إبستيمية التشابه.**

٢- **إبستيمية التمثل.**

٣- **إبستيمية الحداثة.**

ويقســم فوكو بحثه إلى ثلاثة محاور: «عصر النهضة»، ثم «العصر الكلاسيكي»، فـ«المرحلة التاريخية» التي بدأت مع مطلع القرن التاسع عشر.

١- إبستيمية التشابه:

تتميز الإبســتيمية الأولى التي ســادت في الثقافة الأوروبية حتى القرن السادس عشــر بســيطرة التشــابه كمقولة محورية في الحقــل المعرفي الغربــي تتمتع بكثافة دلالية، حيــث اتخذت المعرفة صــورة الكرة/الدائــرة (Sphère). ويشــير فوكو إلى أربــع صيغ جوهرية تتمتــع بكثافة دلالية وهي بمثابة الأشــكال الرئيســية التي تفرض تمفصلات على المعرفة الخاصة بالتشابه: «التوافق» (Convention)، و«المنافسة» (D'émulation)، و«القياس» (Analogie)، «التعاطف» (Sympathie).

فـ«التوافق» هو شــبه من تجاوز الأماكن في شــكل تدريجي يســمح للملائمات من حيث «هي الأشــياء حين تقترب الواحدة من الأخرى»، فتجد ذاتها وقد تجاوزت. ويندرج التوافق في «نظام الوصل والضبط» بين الأشياء «فالمكان والتماثل يتشابكان». ولهــذا، فهو لا ينتمي إلى «العالم الذي توجد فيه هذه الأشــياء»، بقدر ما ينتمي إلى الأشياء ذاتها. وهكذا، فبتسلل التشــابه والمكان، فإن العالم يشكل سلسلةً مع ذاته، «وفــي كل نقطة اتصال تبدأ وتنتهي الحلقة تشــبه الحلقة الســابقة، وتشــبه الحلقة اللاحقة»[١].

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٤٠.



وأما «المنافسـة»، فهي من التوافق متحرر من قانون المكان، ويتحدد دوره في المسـافة. ذلك أن التنافس هو شكل من التوأمية الطبيعية للأشياء، وهو «ينشئ طي الكائن الـذي تتواجه جهتاه على الفـور»، باعتبار أنه يوجد في المنافسـة ضرب من الانعكاس والمرآة.

أما الشكل الثالث من التشـابه فهو «القياس» أو «التماثل»: وهو مفهوم أصيل في الفكر اليوناني والوسيط ويتمتع بقدرة فائقة، إذ بفضله يتراكب التنافس والتوافق. وهو يسـمح بتأمين المجابهة الرائعة للمتشابهات عبر الحيز، غير أن المتشابهات التي يعالجها، ليست تلك التشـابهات الكثيفة والمرئية للأشـياء ذاتها، بل هي تشابهات «أمهر» للعلاقات، وهـو يملك القدرة انطلاقًا من نقطة واحدة على أن يمد عددًا غير متناه من القرابات. هذه «المعكوسية» تمنح التماثل فضاءً رحبًا للتطبيق فيهما، حيث بمقدور كل أشكال العالم أن يقترب بعضها من بعض[١].

أما «التعاطف» (Sympathie) فهو ليس تسلسـلاً مقررًا سـلفًا، ولا مسـلكًا مفترضًا. إنـه يمتاز بأداء وظيفته الحـرة والكاملة في أعمال العالـم. إن التعاطف هو «مبدأ حركية» الأشـياء في العالم، وسـبب تقاربها: فهو يبدل ويغير، ولكن في اتجاه المطابق «بهذه اللعبة يبقى العالم هو هو، وتسـتمر المتشابهات في أن تكون ما هي وفي أن تتشابه. وإذ إنه هو ذاته مقفلاً على ذاته»[٢].

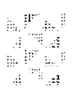
وانحصـرت مهمة المعرفة فـي البحث عن أوجه التشـابه بيـن مظاهر الوجود المختلفـة. وكان الطريـق إلى تحقيـق ذلك هو بالعـودة إلى الكلمـات والعلامات (Signes) بصفتها أسـماء ترتبط ارتباطًا أزليًا بالأشياء. وإذا كان ليس ثمة تشابه بدون توقيع، فإن عالم التشـابه هو بالضرورة عالم مطبوع بعلامة محددة. ولما كانت معرفة المتشابهات تعمل على كشـف هذه التوقيعات وفك رموزها، فهذا يعني أن «المرآة الكبرى الهادئة التي تتمرأى في أعماقها كل الأشـياء وتعكس كل منها الأخرى صورها، هي في الحقيقة حافلة بالكلمات»[٣]. وكان الاعتقاد السائد بأن هناك علاقةً ضروريةً

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحات ٤١ إلى ٤٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٤ و٤٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦.



وطبيعيةً تجمع بين «الكلمات» و«الأشــياء»، ولذلك اعتبرت اللغة كجزء من «التوزيع الكبير للمتشابهات والتوقيعات». وبالتالي، يجب دراستها كشيء من الطبيعة «تكون مكان الانكشافات»، بحيث تكون مغلقةً تكراريةً تدور في حلقة مفرغة بسبب موقعها داخل ذلك الشــكل الدائري المغلق. وكان من الطبيعي أن تقتصر مهمة المعرفة على الشــرح وتأويل المكتوب، وهذا ما ســاعد على ظهور علم التأويل من خلال بحثه عن المعنى، و«إيضاح ما يتشابه»، وظهور علم الســيمياء[١] في بحثه عن قانون الإشارات و«اكتشاف المتشابهات».

٢- إبستيمية التمثل:

وفي مطلع القرن السابع عشر، ومع «الحقبة الباروكية» بالذات تبدل فجأةً شكل المعرفة. فلم يعد التشابه مادةً للفكر عندما كف التفكير عن التحرك في عنصر التشابه. فطــرأ تحول عميق على تصور المعرفة بالذات، إن المشــابه الــذي كان مقولةً مركزيةً للمعرفة في القرن الســادس عشر وجد نفســه مفككًا في تحليل يهدف إلى الكشف عن مفردات التطابق والاختلاف، اســتنادًا إلى مقارنة تقوم على «النظام» (Ordre): النظام المستمد من قانون أو «نظام الفكر». وبذلك، فإن إبستيمية العصر الكلاسيكي لاحت مغيرةً في أوضاعها الأساسية، فلم يعد ثمة تشابه بين الكتابة والأشياء، وانحلت عرى العلاقــة الحميمة بين **الكلمات والأشـياء**، وبتت اللغة صلة قرابتها بالأشــياء[٢]. وعهدت إلى اللغة مهمــة «تمثيل الفكر» حيث أصبحت اللغة «تمثل الفكر كما تتمثل الفكر ذاته» باعتبارها «الفكر ذاته» وليست أثرًا خارجًا للفكر[٣].

وتمســكت اللغة بمبدإ الحياد، فلم تعد سمة الأشــياء، أو أحد وجوه العالم ولا حاملةً للتوقيع المفروض على الأشــياء، بل احتلت موقعًا لها ليس «وسط الكائنات» بل خارجها «لكي تدخل في عصر الشــفافية والحياد الخاص بهــا»، وتتحول إلى أداة للمقارنة والتقريب، وعنصر التركيب فيما بين الأشــياء استنادًا إلى جدول متكامل من التماهي والتمايز.

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٤ و٨٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٥.



لقد فر دون كيشوت من «تثاؤب الكتب«، من الالتجاء إلى الأشياء ذاتها ليفضلها على الكلمات[١]. وما كان دون كيشوت علمًا على العصر الكلاسيكي إلا لجهة مغامرته في رسـم الحد الفاصل الـذي تنتهي عنده الألعـاب القديمة للتشـابه والعلامات، لتنعقد معها علاقات جديدة، لتكف ثقافة القرن السـابع عشر عن التفكير على النحو الذي قامت به حتى ذلك الحين ثقافة القرن السـادس عشـر، ولتنصرف إلى التفكير بشيء مغاير وبطريقة مختلفة.

لقد تركت ثقافة القرن السـادس عشـر انطباعًا وذكرى مشـوهة عن المعارف المختلطة والسـاذجة والمفتقرة لأي قاعدة، واعتبر عصر النهضة ثقافة العصر الخداع البصري وإيهام والأحلام والـرؤى والحواس الخادعة، فكان لا بـد من أن يأخذ عنصر التشـابه طريقه للانغلاق على ذاته. ولم يكن النقد لدى بيكـون (Bacon) وديكارت (Descartes) إلا رفضًـا لـ«فكـر الالتبـاس» القائم علـى مبدإ «التراتـب التماثلي» (Hiérarchie analogique) أو «النسـق الشمولي» للعلاقات، والدعوة إلى نموذج جديد قوامـه «التحليل» و«القيـاس»، لرصد مفردات التطابـق والاختلاف للوصول بالحقيقة إلى شكلها الأنقى.

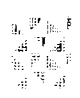
لقد كانت هناك تحولات كبرى بالنسبة للفكر الأوروبي في مرحلته الكلاسيكية، عندما فككت مقولة التشـابه كصيغة أساسـية لمعرفة القرن السادس عشر - شكلاً ومضمونًا - لتحل صيغة «التحليل» المسـتند إلى «النظام». ولم يعد للمقارنة ذلك الامتياز الأصيل، ولا يعد دورها الكشـف عن ترتيب العالم إلا في الحدود التي يسمح بها «نظام الفكر»[٢].

وهكذا، تبدو إبسـتيمية الثقافة الغربيـة متغيرةً في أوضاعها الأساسـية، ومن هنا كانت سيادة مقولة النظام على إبسـتيمية العصر الكلاسيكي بالقدر الذي كانت العلاقـة بالتأويل جوهريةً بالنسـبة لعصر النهضة. وهنا، يسـجل دخول الطبيعة في النظام العلمي في القرن السابع عشر، وعلى الرغم من هذا الحرص على إدراك ما في الطبيعة من جوانب الآلية القابلة للحساب، فإن ذلك لم يكن سوى تطبيق للرياضيات

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحات ٦١ إلى ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.



الكليــة (Mathesis)، فــي إطار رغبة في تحويــل المعرفة التجريبيــة ذاتها على نمط المعرفة الرياضية. فتم تفسـير الطبيعة بوصفها سلاسـل من الأحداث المنظور إليها والقابلــة للتصنيف والترتيب، بل أصبحــت الحقيقة ذاتها نتاج عمــل إحصائي يقوم على تفريد العناصــر وتمييزها لصياغتها، وإنزالها وفق علاقة المنظومة العامة، بهدف الوصول إلى اليقين الكامل وحقيقة ثابتة بالأشياء في إطار فكر منظم وصارم قائم على الضبط والمقارنة والاستدلال، وفق نزعة تجريبية رياضية[١].

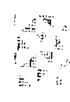
إن الطابع الجوهري بالنســبة للإبستيمية الكلاسـيكية هو انتشار «المبدأ الآلي» وعلاقة ذلــك بالرياضيات إلى حــد الرغبة في «إحالة الطبيعة إلــى رياضايات»، من خلال تلك العلاقات بين الكائنات والتي سينظر إليها بمنظار النظام والمقياس. ويرى فوكــو أن العلاقة بالرياضيات، بما هي «علم عام للنظــام»، لا تعني إذابة المعرفة في الرياضيــات، ولا حتى إقامة كل معرفة ممكنة علــى الرياضيات، بل إن الأمر الأهم هو اعتبار كل هذه العلوم التجريبية في العصر الكلاســيكي، لم تكن لتتشــكل دون تلك العلاقة التي مارستها إبستيمية الثقافة حينذاك مع هذا «العلم الكلي العام للنظام». وإذا كانــت كل العلوم التجريبية تصــدر كلها عن التحليل بصورة عامــة، «فإن أداتها الخاصة لم تكن منهج الجبر، وإنما نسق العلامات»[٢].

إن ما تغير على عتبة العصر الكلاســيكي هو «نظام العلامات» والشــروط التي يمارس بها وظيفته، عندما رفضت العلامة من أن تكون وجهًا للعالم، وقطعت كل صلة به وبما تطبعه بالعلاقات القوية والخفية «للتشــابه والقرابــة». ولما كان تكوّن العلامة على علاقة وثيقــة بالتحليل، فهي بذلك نتيجتــه وأداته أيضًا، إذ لا يمكنها التشــكل والظهور. وهكذا، فقد منحت للتحليل قيمةً كبرى باعتباره منهجًا فذًّا يسمح للمعارف التجريبية بأن تنتظم وفقًا للعلامات كمبادئ تنظيم، تكشف عن صيغ التماهي والتمايز داخل فضاء المعرفة، لتقطع المعرفة قرابتها القديمة مع «العرافة» حين كانت تسـلم بوجود علامات سابقة لها.

لقد تغير نظام العلامات فلم تعد العلامة مندمجةً اندماجًا ماهويًّا بالعالم كوجه

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحات ٦٧ إلى ٦٩.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٩.





من وجوهه، لتبدأ مع إبســتيمية التمثل بالدلالة من داخل المعرفة ونشاط الفكر الذي سيحدد يقينيتها أو احتمالها. وبذلك، تتحدد الصيغة الثنائية للعلامة بوصفها ارتباطًا بيــن دال (Signifiant) ومدلول، ليتأســس عليها علم العلامات منذ القرن الســابع عشر. فمحل المعرفة التي تقع في حدود علامة مهمتها الكشف عن لغة، «لغة سابقة» أشاعها الخالق في العالم، لتخمن علامات مطلقة وأقدم منها، حلت بدلاً عنها شبكة من العلامات بنيــت بفضل «معرفة المحتمل». وإذا كان مــن ميزة العلامة في الفكر الكلاســيكي كونها لا تمحو المســافات، ولا تلغي الزمان أو تبطله، فإن ذلك سيحفظ للأشياء تميزها ووضوحها وترابطها، و«لأن العقل يحيل فإن العلامة تظهر. ولأن العقل يمتلــك علامات، فإن التحليل لا يكف عن التتابع»، وهذا ما يتيح للعقل الغربي ولوج «عصر الحكم»[1].

وهكذا، كان لزامًا على إبستيمية العصر الكلاسيكي أن «تصطنع لغة – وأن تكون هذه اللغة مصاغةً جدًا – أي أن تكون محللة، فتكون فعلاً لغة الحســابات»[2]. وهذا ما ســعى فوكو إلى تفصيله فــي مجالات العلوم الثلاثة التــي اختارها، وهي: «النحو العام»، و«التاريخ الطبيعي» و«تحليل الثروات»، حيث خصها بثلاثة فصول كاملة في كتابه **الكلمات والأشياء**، وحيث لم يتســع المقام هنا لتعقــب تحليلاته العميقة حول هذه الفروع المعرفيــة الثلاثة، وإن كانت لا تخرج عن دائرة «شــبكة الانتماءات» التي تحدد النسق العام لتشــكل المعرفة في العصر الكلاسيكي، من خلال إبستيمية قائمة على التمثل والنظام.

٣- إبستيمية التاريخ:

عرفت الســنوات الأخيرة من القرن التاســع عشــر حدوث قطيعة حاسمة وغير منتظرة كشفت عن تبدل فجئ لجملة القواعد الإبستمولوجية، مهدت لانسحاب الفكر من قلاع كان يتحصن داخلها. إننا أمام حدث جذري وحاسم بحجم تلك القطيعة التي عصفت بفكر عصر النهضة في بداية القرن الســادس عشــر، حيث تداعت الأشكال الدائرية الكبرى للمعرفة، والتي كان التشــابه يقبع في داخلها، لتفسح المجال أمام

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحتان ٧١ و٧٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٣.

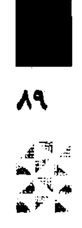
هيمنة مؤقتة لجدول التماثلات الذي سيتفكك بدوره ويتصدع. وهكذا، نشأت معرفة حديثة على تربة جديدة وفي فضاء غير معهـود، ليس هو فضاء التماثلات والفوارق، ولا فضـاء المنظومات الغيـر كمية، أو علم عـام «بنظام ما هو غير قابـل للقياس»، إنه فضـاء تنظيمات متفاصلة، هـي بمثابة «علاقات داخلية تربـط بين عناصر يؤدي مجموعها وظيفة معينة»[١]، لا تمثل جدلًا متصلًا. وهذا ما يسـمح بتشـكيل مبدأين منظمَين لفضـاء الإخباريات هما مبـدأ: «التشـابه» (Ressemblance) و«التثاني» (Consécution).

لقد تمثل الحدث المباغت والجديد الذي وسم الثقافة الأوروبية في نهاية القرن الثامن عشـر في بداية انسـحاب الفكر من فضاء التمثل، وذلك عندما عجزت اللغة على التأطير، وليبحث عن بنيته الغائرة عبر تتبع تطورها وتسلسلها الزمني. ومع مطلع القرن التاسع عشر، ظهر في حقل المعرفة الأوروبية بُعد جديد هو «البُعد التاريخي»، وهيمنت بالتالي «مقولة التاريخ»، وحيث «سيبسـط التاريخ الأشـباه والنظائر بسطًا يقرب التنظيمـات المتباينة من بعضها بعضًا، داخل تسلسـل زمني»[٢]، يحيل جملة الروابط بين هذه التنظيمات المتباينة لا إلى التشـابه القائم بين عناصر، بل إلى تشابه العلاقـة بين العناصر، والوظيفة التـي تؤديها، ضمن صيرورة التتالـي باعتبارها تمثل الوجود الجوهري للاختبارات[٣].

ويلخص فوكـو النتائج البعيدة التي ترتبت على التحـول المفاجئ الذي أصاب الإبسـتيمية الغربية في أواخر القرن الثامن عشـر في اتجاهَين متباينَين: سلبًا وإيجابًا. فأمّا من حيث السـلب، فقد تمثل بتشـكل ميدان المعرفة الصوريـة البحتة كميدان قائم بذاته، وقاطع كل صلة له بالمعرفة الاختيارية، في سـبيل بناء المحسـوس «بناءً تمثيليًـا». في حين يثير جانب الإيجـاب ذلك الاقتران التأملـي للميادين الاختيارية، والتي اتخذت سمة اختزال الفلسفة أو مقاومتها، وقد عبرت عنها تلك التأملات حول الذاتية والتناهي والكائن البشري[٤].

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ١٩٠.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٠.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٠.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٣.



إن الفلسفة في القرن التاسع عشر ما كانت لتحرر من «ميتافيزيقا النظام» ومن أصفاده إلا لتقع في قبضة نمط كينونة التاريخ ووجوده كميتافيزيقا للتاريخ، لجهة كونها ستتحول إلى «ذاكرة» ستقود التفكير حتمًا نحو ضرورة «التساؤل لمعرفة ما يعنيه بالنسبة له أن يكون شيئًا ما ذا تاريخ [...] لتجعل من ذاتها فلسفةً تكرس ذاتها لخدمة الزمان في انسيابه وألوان عودته»[١].

لقد كان للانهيار المباغت للمعرفة الكلاسيكية وقع هائل ونتائج خطيرة تمتد بجذورها إلى عمق حداثتنا، مهدت لبزوغ وضعية جديدة وظهور حدث أساسي، هو من الأهمية ما يجعله الأكثر حسمًا في الثقافة الغربية برمتها. وحيث لم يكن لانكفاء الفلسفة على صيرورتها الخاصة، فضلاً عن «انبثاق التاريخ كمعرفة وكنمط وجود الاختبارية في الوقت ذاته سوى أعراض وعلامات لقطيعة عميقة»[٢]. ويتعلق الأمر بذلك الانقلاب المفاجئ، الذي يتجلى في هذا التحول من «إبستيمية النظام» نحو «إبستيمية التاريخ». وبذلك حصل التغير الجذري الذي أصاب الوضعيات، وحيث سيفرض التاريخ تدريجيًا قوانينه على تحليل الإنتاج وتحليل الكائنات العضوية، إضافة إلى تحليل المجموعات اللسانية.

هذا الحدث القريب والخفي الذي عرفته الميادين الثلاثة في نهاية القرن الثامن: «النحو العام»، و«التاريخ الطبيعي»، و«تحليل الثروات»، ترك بصماته عليها جميعًا وبذات الكيفية، والذي لا يمكن تعيين وحدته في ذلك الجانب المتصل «بتقدم المعقولية»، أو في اكتشاف موضوع محوري ثقافي جديد، بل يتعلق الحدث، «وفي هذا المستوى الذي تتأهل فيه المعارف وتترسخ في وضعيتها، بكيفية أكثر جوهرية، لا بالموضوعات المستهدفة والمحللة والمفسرة في المعرفة وترسخ وضعيتها، ولا حتى بكيفية معرفتها أو عقلنتها، بل بعلاقة التمثيل بما يمثله»[٣]. ولعل تحليلات آدم سميث (A. Smith)، أو تحليلات جيسيو (Jussieu) أو فيك ذازير (Vico d'Azur)، أو لامارك (Lamarck) رغم بساطتها، فإنها تبقى جوهريةً لجهة كونها قد أحدثت

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ١٩١.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٣.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٥.

خلخلةً أصابت بنية التفكير الغربي في العمق، بشــكل فقد فيــه التمثيل قدرته على التأليــف وبناء الروابط التي تجمع بين عناصره المختلفة، كما فقد النظام والجدول كل قدرة لهما على ربط عناصر التمثلات.

وهكذا، «بات شرط هذه الألوان من الربط يوجد خارج التمثيل، وفيما وراء قابلية الرؤية المباشــرة، أي في عالــم خلفي أعمق منه وأكثر كثافــة»[١]. ويحرص فوكو على التأكيد بأنه لا ســبيل للإحاطة بالنقطة التي تتقاطع ضمنها الأشــكال المرئية للكائنات (بنيــة الكائنات الحية، قيمة الثروات، نظم الكلمــات)، إلا بالتوجه نحو ذلك «الهدف الضــروري» والبناء المتخفي وراء الأشــياء، والمتواري في عمقهــا، أي في «جوهرها الخاص»، وفي تلك القوة التي تركها، وفي ذلك التنظيم الذي يحفظها. باختصار في لحظة إفلات حقيقتها من أســر الجدول «مكونةً كيانًــا قائم الذات يحدد فضاءً داخليًّا يظل بالنسبة لتمثلنا شيئًا خارجيًّا»[٢].

إن الأمر الذي انتهت إليه إبســتيمية الحداثة فــي اللحظة التي تتخذ فيها موقعًا لها داخل أفق الســؤال التاريخــي، هو الإقرار بعجز التمثل علــى تحديد نمط الوجود المشــترك للأشــياء والمعرفة، بحيث «سيســقط وجود ما هو ممثل خــارج التمثل ذاته»[٣]. وهذا يعني الإقرار بأننا أمام أشياء تتمتع بنظام خاص، ومكان يحضنها وزمان يفرزهــا، بل وأيضًا «أمام التمثــل من حيث هو تتال زمني تتجلى فيه الأشــياء، دومًا، وبكيفية جريئة لذات من الذوات، أو لوعي ما، أو لســعي فردي دؤوب نحو المعرفة، أو لفرد «سيكولوجي» يحاول، من أعماق تاريخه الخاص، أو انطلاقًا من تراث تلقاه، أن يعرف»[٤].

وهكذا شــهدت الثقافة الغربية على مشــارف القرن التاســع عشــر انسحاب المعرفة والفكر من فضاء التمثل، ولم تعد متمركزة على مستوى التصور والمنظور، بل على مســتوى بعد جديد في فهم الواقع في بنيته المغايرة. ففي الاقتصاد السياسي،

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٠٥.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٦.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٦.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٦.



مثلاً، حل مفهوم «العمل والإنتـاج» (Production) محل «التبادل» (L'échange)، وذلك عندما عبر آدم سـميث (A.Smith) عن الثـروة لا بمظهرها الخارجي التمثيلي بل أصبحت تفسـر بشـيء آخر لا يمكن رده إلى التمثل، هو «العمـل». أما في علم الأحيـاء فقد بات التنظيـم البيولوجي بدءًا مـن جوسـيو (Jussieu) أو لامارك (La Marck)، يشـكل المبدأ الداخلي لتفسـير الكائنات الحية إلى عضوية وغير عضوية، بحيث إن تمييز الكائن الطبيعي لم يعد يتحدد ببنيته استنادًا إلى التمثلات التي تكونه عنـه، وانطلاقًا من قابليتها للوصف الخارجي، بل في ذلـك الارتباط الداخلي للكائن النفسي، أي بتلك العلاقة وذاك المبدأ التنظيمي في داخل الكائن نفسه.

بحيث أصبح من الضروري تحديد السـمات بالرجوع إلى قوانين بيولوجية بحتة، خاصةً مع ظهور مفهوم «الحياة» كشكل معرفي ضروري. أما في فقه اللغة، فقد بات النسـق اللغوي يتقدم على علاقات الصرف والنحو، فاللغة لـم تعد تتحدد بالكيفية التي تمثل بها التمثلات، بل اسـتنادًا إلى بنيتها الداخلية، ولنظامها الإعرابي المفسـر لنظام النحو والصرف[1].

ويتوقف فوكو مطولاً أمام ثلاثة أعلام عبـروا – كل ضمن دائرة اختصاصه – عن ذلك التحول الذي حدث في مستوى التشكيلات المعرفية، وهم: ريكاردو(Ricardo) في الاقتصاد السياسي، وكوفيه (G.Guvier) في البيولوجيا، وبوب (Bopp) في فقه اللغة[2]. كما يشير فوكو إلى ذاك «المظهر الإبستيمولوجي الملتبس» الممثل الثلاثي: سـميث (Smith)، وجيسـيو (Jussieu) ووليم جونص (W.Jones) في اعتمادهم مفاهيم كالعمل والتنظيم والنظام النحوي، والذي توافقه «ثنائية فلسـفية»، عبر عنها مذهبا «الإيديولوجية» و«الفلسفة النقدية الكانطية» في اهتمامهما المشترك بـ«علاقة التمثلات ببعضها البعض».

غير أن الأيديولوجية بتوسيعها لفضاء اهتمامها ليشمل حقل المعرفة بأكمله، من حيث هي «علم للأفكار» والشكل العلمي والمعقول في ذات الوقت، بل «والأساس الفلسـفي الأوحد» الذي يمكن تطبيقه على سـائر العلوم، فإنها تكـون بهذا المعنى

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحتان ٢٠٤ و٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ٢١٧ إلى ٢٥٢.

«آخر الفلســفات الكلاسيكية» التي جعلت من موضوع «التمثل» حقلاً تتناوله «تناولاً خطابيًّا وعلميًّا، كأنه ميتافيزيقا»[١].

أما النقد الكنطي، فهو لا يلتمس المسوغ والأساس في علاقة التمثلات بعضها في مســتوى التمثل، بل يلتمسها «داخل إشكالية تتســاءل عما يسمح بإمكانها عامة كعلاقة»[٢]. وهو بذلك قد تحاشــى التمثل ونتائجه، مفضلًا الاهتمام بما يقدمه هذا التمثــل بالذات: «فليســت التمثلات ذاتها هي التي بوســعها أن تظهــر بعضها وأن تحلل وتتركب من تلقاء ذاتها تبعًا لقوانين خاصة بها، بل أن أحكام التجربة أو القضايا الاختبارية هي وحدها التي تســتطيع الاعتماد على مضمــون التمثلات. وكل ربط آخر يريد أن يتحلى بالضرورة والشــمولية، عليه أن يســتند إلى أســاس قبلي سابق على التجربــة، يكون بمثابة شــرط إمكانه. ولا يعني هذا إطلاقًا الاســتناد إلى عالم آخر غير عالم التجربة، بل يتعلق الأمر بشروط تسمح عامةً بوجود كل تمثل للعالم»[٣].

وهكذا، دشــن النقد الكنطي حدثًا حاسمًا عاشــته الثقافة الغربية خلال القرن الثامن عشــر، وقد تمثل هذا الحدث بانســحاب الفكر والمعرفة خارج فضاء التمثل، وإخضاع هذا الفضاء ولأول مرة للنقد والمساءلة حول منشئه وأصله وغاياته. وطرحت مشــكلة قيمة الميتافيزيقا ومشــروعيتها وطموحها «الوثوقي»، و«بهذا المعنى تكون الفلسفة النقدية قد أكدت على البعد الميتافيزيقي الذي حاولت فلسفة القرن الثامن عشر بكل ما في وسعها ستره وإخفاؤه، واختزاله عن طريق التركيز على تحليل التمثل، إلا أنها دشــنت في الوقت ذاته إمكانيةً ميتافيزيقيةً أخرى تتخذ كموضوع السؤال عما هو خــارج التمثل، مما يعد أصلاً ومصدرًا له»[٤]. وفي ســياق هــذا التفكير النقدي الســائد في القرن التاسع عشر، شــرعت الأبواب أمام «فلســفات الحياة، والإرادة، والكلام» كموضوع لتمثلاتنا، وتشــير داخلنا تلك الرغبة اللامحــدودة لمواصلة مهمة المعرفة، لتشــكل الحياة واللغة والعمل جملة «الشــروط الترنسندنتالية» التي تسمح بإمكانية تحقيــق المعرفة الموضوعية بالكائنات الحية وأشــكال اللغة وقوانين الإنتاج،

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحات ٢١٧ إلى ٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٩.





«فيتم البحث عن شروط إمكان التجربة ضمن شروط إمكان الموضوع وإمكان وجوده. هذا في الوقت الذي نلاحظ فيه أن شروط إمكان موضوعات التجربة تماثل، في التفكير الترنسندنتالي، شروط إمكان التجربة ذاتها. لذا، فإن الوضعية الجديدة لعلوم الحياة واللغة والاقتصاد، وتوقها إلى العلمية، وافق ميلاد فلسفة ترنسندنتالية»[1].

لقد شكل تاريخ علوم الإنسان مهمةً لها مطلق الأولوية في كتابات فوكو الأولى، وجاء الحرص الفوكوي لفهم آليات ذلك التاريخ لجهة كونه شكل قواعد منظمة للخطاب. لذلك، فإن التحليل الأركيولوجي لنظريات العلوم الإنسانية قد حرص في تناولها من زاوية الخطاب - الموضوع في سياق منهجي يؤثر النظرية على التطبيق، بسبب التقدير الفوكوي للعلوم الإنسانية كفضاء تطبيقي ونظري خاضع لبنية نظرية قاهرة. وهذا ما حد من دور الباحث الأركيولوجي، واختزاله إلى مجرد مشاهد من الخارج يسجل ويراقب نص الخطاب الصامت، ليصف نظريًّا جملة القواعد المنظمة للممارسة الخطابية.

إلا أن هذا الموقع «السلبي» للباحث الأركيولوجي من العلاقات المؤسسية وانفصاله عن الخطاب الجدي لعصره، وتجاهل الحقيقة بحجة الاستقلالية عن النظريات والممارسة موضوع الدراسة، تطرح علامة تساؤل حول مدى مشروعية وجدية المشروع الفوكوي النقدي برمته.

إن ما تحيل إليه التحليلات الأركيولوجية هو فكرة التمرد على المركز، وسلب الامتياز لأي مركز، بهدف الوصول إلى تحقيق الدقة البنيوية المرجوة عبر التخلي عن مقولتي المعنى والحقيقة، والاكتفاء بدراسة النص والملفوظات الصامتة، وتوجيه البحث الأركيولوجي إلى مجرد عملية تستند إلى بطانة وصفية محض، وما تثيره من عقبات تبدو بنظر دريفوس (Dreyfus) ورابينوف (Rabinow) متعذرة التذليل، بل وتطرح جملة أسئلة محرجة تبقى بدون جواب: «هل الوصف الصرف ممكن، ألا يتضمن اختيار المقولات الوصفية تفسيرًا ما؟ ألا ينبغي علينا أن نتساءل إذا كانت

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢١٠.

هذه الأعمال الوصفية صحيحةً أم مشـبوهةً؟ لكن ألا يعني ذلك حينئذ إعادة اعتماد مفهوم الحقيقة؟»[1].



ثم إذا كان الباحث الأركيولوجي يتكلم خارج أفق المعقولية، فكيف السـبيل إلى منح خطابه صفة ومعنــى؟ **اللهم إلا إذا كانت حجته هي «صنع الاختلافات»**، والآلات من أسر التصور الساذج التقليدي للحقيقة بوصفها حاملةً للتطابق الأصيل بين النظرية والوجود. غير أن هذا الاحتمال لا ينجم إلا عن «نوع من العدمية» التي لا تقيم للتفسير وزنًا كبيرًا. ويشـير رابينوف ودريفوس إلى عدمية أكثر تجذرًا تميل إلى رد كل تفسـير **ذي معنى إلى مجرد وهم نابع مـن النظام الدقيق لـ«ندرة الملفوظات»**. وهكذا، فمن الممكن «أن يكون هذا النوع من العدمية هو الشـكل الوحيـد من الجدية التي يمكن اللجوء إليه في القرن العشرين»[2].

لقد سـعى التحليل الأركيولوجي إلى تجذير فكرة الاستغناء النهائي عن مقولات المعنى والحقيقة والذات، إذ لا وجود بنظـر الباحث الأركيولوجي لـ«أصل خفي»، أو معنى عميق في التاريخ أو خارجه. لكن هذا التقويض المتعمد لبنية العقل، والسعي إلى تدمير «مفهوم الحقيقة»، والإقرار بـ«القطيعة والانفصال» كقانون مطبق في حركة الإبستيمات، لهو دفع عنيف بالفكر إلى تخوم العبث، وإلى الفراغ الرهيب للاختلاف. ذلـك أنه محكوم على الباحث الأركيولوجي في دراسـته «النزيهـة» للنص الصامت بالتخلص من «النرجسية المتعالية» ومن غائية العقل.

هنا يبـرز الموضـوع المحوري فـي التحليـل الأركيولوجي محصورًا فـي دائرة الممارسات الخطابية والكشـف عن مبادئ ندرتها الخاصة. وإذا كان من الممكن، في نظر الأركيولوجيا، دراسـة الخطاب المعرفي كظاهرة موضوعية مستقلة عن كل سياق خارجي، فإن الهدف من ذلـك لا يخرج عن دائرة «صنع الاختـلاف». وهذا يعني أن التحليل الأركيولوجي لا يرمي إلى اقتراح نظرية عامة في المعرفة أو في المنهج العلمي، بل يحصـر اهتمامه في دائرة الانفصـال والاختلاف في الحقل المعرفي، فالإمسـاك

---

(١) **ميشال فوكو مسيرة فلسفية**، مصدر سابق، الصفحة ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٠ و٨١.





بالإبســتيمية كفضاء خفي قبلي وضروري، يمنح معارف وعلوم عصر محدد اتســاقها وتماسكها الداخلي.

وبذلك فصل فوكو الخطــاب المعرفي عن كل مكوناته، و«حوّل العناصر المادية والبشرية والتاريخية - التي تعتبر من مكونات الخطاب المعرفي - إلى مشاهد ثانوية [...] وأصبح الخطاب عن الواقع «الواقع» الوحيد الذي يهتم به في تأملاته»[١].

إن حلــول كلمــة «خطــاب» محل كلمة «إنســان» ومــا يعنيه هذا الاســتبدال **الإبستيمولوجي من اســتبعاد لأي دور مفترض ممكن أن يلعبه البشر والتاريخ،** وصولاً إلى بناء أنساق معرفية بدون إنســان بحجة أن الإنسان رقم مزعج ولا طائل منه. وهذا ما جعــل الدواي يعتبر أن كل تنظيم نســقي لا يحمل بالضرورة توقيع الإنســان، وكل تنكر لهذا الأمر إنما هو من قبيل العبث، لا ســيما «إذا كان ذلك النكران لا يعلن باسم التجرد والعلم والموضوعية»[٢].

ويلاحــظ دريفوس ورابينوف، حول تحليل فوكو للممارســات الخطابية من زاوية الحياد الخارجي، ورفضه للزوج: «الذات/الموضوع»، اســتخدامه دون تمييز عبارات «القاعدة» و«القانون» و«النظام» ومنح القواعد الخطابية فعاليةً ســببيةً رغم أنه ليس لها ســوى أهمية وصفية. هذا، إضافةً إلى تلك الطريقة الغامضة التي حلل بها فوكو مفهوم الفعالية السببية، الأمر الذي جعله يتعدى التمسك بشروط الإمكان إلى ضرب من التحديد المطلق. وهذا ما رفع به إلى البحث عن «نظرية فرضية» عوضًا عن القبول بـ«نظرية وصفية». وكما يشير دريفوس ورابينوف إلى تلك «الالتواءات الداخلية» التي يعاني منهــا التحليل الأركيولوجي، وتأرجحه بين تحليــل وصفي وتحليل تنظيمي: «لا يمكننــا أن نعتبر ارتباك هذا الانتقال من تحليل يعتبــر ذاته وصفيًا خالصًا إلى محاولة تفسيرية نظرية للمبادئ التي تساند الظاهرات وتجعلها ممكنة. ويبدو بالأخرى أن هذا الموقف يكشــف، في مؤلفات فوكو الأولى، عن وجود ما يسميه هيدغير اللامفكر فيه

---

(١) **موت الإنسان**، مصدر سابق، الصفحة ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٢.

(l'impensé). فهــل كان هناك حدس غير موضــح (Intutition non thématisé) (أي غير مصاغ في بناء مفهومي) قد شوش منهجية فوكو في هذه المرحلة؟»[١].

ولربمــا قد أحس فوكو بالمأزق الذي انتهت إليــه تأملاته الطويلة والتي حكمت التوجهــات المنهجيــة في جميع كتبــه الأولى، مــن **تأريخ الجنـون** حتــى **أركيولوجيا المعرفــة**، حين التزم الصمت فتخلى عن وجهة النظــر الفينومينولوجية، مقابل الإبقاء على بعض تقنيات المنهج الأركيولوجي، باتجاه ســمح له بالاســتفادة قدر المستطاع من «المضامين العدمية لموقفه التعامدي، ويبدو أنه يتشــبه أحيانًا بالما بعد بنيويين (Poststructuralistes)، الذين يعتبطون لكونهم قــد تحرروا أخيرًا من الجدي الذي يؤثر عليهم مــن خلال الماضي»[٢]. ولم يكــن اتجاه أبحاثه اللاحقة ســوى المزيد من التوغل، على النمط النيتشــوي، صوب مغامرة جديدة وفريــدة حيث انفتحت فيها اللغة علــى حقل الفكر، ولينقاد «من جديد وبعنف نحو اللغــة بعينها، ونحو كينونتها الوحيدة والعصية»[٣].

ويتوقف فوكو مطولاً أمام هذا الحدث المعرفــي الجديد والمباغت في الثقافة الغربية في عصر الحداثة، والمرتبط أركيولوجيًّا بظهور المفهوم الحديث عن الإنســان، فضلاً عن تكوّن العلوم الإنسانية، وهذا ما جعل إبستيمية التاريخ تهتم بدراسة تحليلية التناهي.

---

(١) **موت الإنسان**، الصفحة ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٢.

(٣) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٥.

الفصل الثالث



«لم يعد التفكير ممكنا في أيامنا هذه إلا داخل الفراغ الذي يحدثه اختفاء الإنسان. ذلك، لأن الفراغ لا يعري نقصًا، ولا يشير إلى ثغرة يتوجب سدها. إنه ليس أكثر ولا أقل من تراجع لفضاء معين، سمح في النهاية بإمكانية التفكير من جديد»

ميشال فوكو
الكلمات والأشياء

أولًا: الحكمة في حدود اللوحة

في الوقت الذي حققت فيه الآفاق البنيوية لليفي ستروس وشومسكي ولاكان منعطفا حاسما في معرفة الإنسان، بما فتحته من مجالات تحليلية واسعة لدراسة مشروعه للكائن البشري، فإن أركيولوجيا العلوم الإنسانية كما طبقها فوكو في دراسته لتاريخ الفكر الغربي قد انتهت إلى عزل ثلاث إبستيمات هي بمثابة النظم المعرفية الكبرى المسيطرة على حقبات متتالية في البناء الثقافي الغربي، متمثلةً بعصر النهضة والعصر الكلاسيكي ثم الحداثة.

والشيء اللافت هو إقدام فوكو في **الكلمات والأشياء** على تقديم عرض موجز ودقيق لـ«إبستيمية التشابه» كمبدإ تنظيمي في عصر النهضة، لينتقل مباشرةً إلى تفصيل موسع لـ«إبستيمية التمثل» الذي ساد في العصر الكلاسيكي، والذي تمحور حول العلاقة بين التصوير والرياضة (Mathésis).

ويطول وقوف فوكو أمام العتبة الفاصلة بين الكلاسيكية والحداثة، ليصف تلك «الهزة العميقة»، و«الطفرة الأركيولوجية» التي أعلنت نهاية ثقافة العصر الكلاسيكي، وأفولها، ومجيء عصر الإنسان لتختزل الأركيولوجيا عصر الحداثة، كعصر الإنسان،



ولتكشـف أن ما يؤسس هوية الإنســان ونموذجيته هو تلك الصورة التي تمنح العلوم الإنسانية بنيةً متداعيةً وموهنة، والمتمثلة بقدرة الإنسان على أن يكون «ذات» المعرفة وموضوعها في آن.

يتجاوز فوكو بســرعة العتبة الفاصلة بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي، ويرى أنه إذا كان فكــر النهضة الدائري والموجه بصورة كوســمولوجية للعالم، وحيث يحيل توقيع فــي كتاب الطبيعة إلــى التواقيع الأخــرى، والذي بموجبه يتم ترتيب الأشــياء استنادًا إلى علاقات التشــابه، فإن ما حملته عقلانية القرن التاسع عشر من رغبة في تبني منهجية تحليل شــمولية، دفعتها إلى إنشــاء ترتيب مغاير لما سبقه بين **الكلمات والأشــياء**، واســتنادًا لمنطلق «بــور- رويايال» حول إشــارته لتلك البنيــة الغائرة في تصميمه لســيميائية عامة تحيل الكون بأسره في العصر الكلاسيكي إلى نظام كلي. أما موطن هذا التنظيم وفضاء عرضه فليس ســوى اللوحة كإطار تندمج فيه ســائر العلوم وتتموضع. ويشــكل الاتجاه العام الذي ســلكه ليبنتز وديكارت وهوبز، بهدف «ريضنة الطبيعة» (Mathématisation) وتحويلها إلى ما يمكن «تصويره» كصورة، وبواســطة رموز ودلالات - إشــارات اصطلاحية - وبفضل هذا الجهد تحددت النظرة إلى الكون في نسق نظام الإشارات المرتبة.

وهكذا، فإن تحليليــة اليقين رهينة بتلك الطريقة الشــمولية في ترتيبها الدقيق للإشــارات والصور التي تعكس النظام الكوني. ولعل النتيجة الحاســمة في إبستيمية التمثل هي التخلي عن فكرة النظام الأزلي، والمؤســس ذاتيًا والسابق لوجود الأشياء، إلى القول بترتيب تركيبي وتصنيف بعدي ينشأ عن عملية تصوير الأشياء: «ليس هناك معنى خارج الشارة وسابقًا لها، وليس هناك حضور ضمني لخطاب أولي يجب إعادة إنشائه لإيضاح المعنى الأصلي للأشياء. ولكن ليس هناك أيضا أي فعل مكون للدلالة، ولا من تكوين يتم داخل الوعي. ذلك لأن بين الشارة ومضمونها ليس هناك أي عنصر وسيط ولا أية عتامة»[١].

بيد أنه إذا لم يكن للوحة من مضمون إلا ما تمثله، فإن هذا المضمون لا يمكن أن

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٧٦.

«يظهر إلا ممثلا بالتمثيل»[١]. وعليه يتوقف فوكو لتحليل نتيجتَين حاسمتَين حول أهمية الشارة في الفكر الكلاسيكي، من حيث إنها «تمثيلية التمثل بما هو قابل للتمثيل»[٢]. أول هاتيــن النتيجتين هو امتداد الشــارة لتشــمل التمثل (التصور)، ولتســكن الفكر بأكمله وتجوبه عبر امتداده. أما النتيجة الثانية، فهي «تشير إلى ذلك الترابط الداخلي بين التمثلات كشارات، وهي بأكملها تشكل وحدها شبكة واسعة، وكل واحد منها في شــفافيته يعطى بوصفه شــارة لما يمثله [...] إلا أنه ليس هناك أي نشاط خصوصي للوعي يمكن أن يكون دلالة»[٣].

إلا أن خاصية الشــارة الأساسية بالنسبة للإبستيمية الكلاسيكية أنها تؤلف - إلى جانب اللغة - وسيطا شفافا من خلال آلية ربط التصوير بما هو مصور. وهذا يكشف تمامــا أن «علاقة الشــارة بمضمونها ليســت مكفولةً في نظام الأشــياء ذاتها»[٤]. إن العلاقة بين دال يختفي وراء مدلول يوصف ويعمل كأداة تصوير: «كل تحليل للشارات هــو في الوقت ذاتــه، وبحق عام، فك رموز ما تريد الشــارات قولــه. وبالعكس فإن إيضاح المدلول لن يكون شيئا آخر سوى التفكير في الشارات التي تدل عليه»[٥].

في هذا الوضــع، قُدّر للغة الكلاســيكية أن تــذوب في وظيفتهــا التصويرية، وأن تكون دائمــا «لوحة». وتحــددت كل إمكانية لمعرفة الأشــياء وترتيبها في العصر الكلاسيكي بهيمنة «الكلمة» وسيادتها. فليست الكلمة إذا علاقةً يتوجب فك رموزها (كما هو الحــال في عصر النهضة)، ولا أداةً طيعةً (كما فــي عصر الوضعية)، بل هي شــبكة عديمة اللون[٦]، وفضاء تترتب بداخلــه الصور، وإطارًا جامعًــا تصوير الذات والموضوع المصور في آن معا، ليؤســس مرتبةً في سلســلة الصور، بحيث إن جدول الشارات سيكون صورة الأشياء»[٧].

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٧٥.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٥.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٧٥.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٧٦.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٩.
(٧) المصدر نفسه، الصفحة ٧٦.

إن وضع الشــارة في الفكر الكلاســيكي يتحدد بوصفه أداةً تمنح منهج التحليل القدرة على ترتيب الأشياء الترتيب الصحيح داخل لوحة. وقد اقتصر دور الإنسان على نظام الكون اســتنادًا إلى مفاهيم محددة ومتميزة، ومنــح وصف تقريبي لذاك النظام الســابق على الوجود. فلم يكن الإنسان خالقًا للعالم ولا مبدعًا للنظام فيه، فهو مجرد «مبرمج» للغة مصطنعة، ومرتبًا لشــارات ومصنفًا للإصطلاحات، دون أن تكون له أي قدرة على منحها دلالاتها ومضامينها. ذلك أن الفكر الكلاســيكي للتمثل يستبعد كل إمكانيــة لتحليل الدلالة، ولهذا فإن ما تتيحه عملية التوســع الكلي للشــارة في حقل التمثل هو اســتبعادها لإمكانية قيام نظرية للدلالة في العصر الكلاسيكي، تنفي فكرة الإبداع عن الإنسان المفسر، وكل ادعاء بكونه مصدرًا متعاليًا للدلالة.

هذا الأمر يجعل من البداهة الاعتراف بأن الفلســفة الكلاســيكية من مالبرانش إلى «مدرســة الأيديولوجية»، كانت «فلسفة الشــارة»[1]، وحيث كانت اللغة تذوب في وظيفتها التصويرية للواقع، بشكل يجرد الطبيعة البشرية من أي امتياز على طبيعة الأشياء في اللوحة المصنوعة منها.

ويلح فوكو على التأكيد بأن الثقافة الكلاسيكية لم تعزل قط ميدانًا معرفيًّا خاصًّا بالإنســان. وأمام هذا الجهل الإبستيمولوجي بالإنسان كإنسان في العصر الكلاسيكي، تبــدو العلاقة القائمة بيــن مفهومَي «الطبيعــة» و«الطبيعة البشــرية» تحمل إمكانيةً دلاليةً حاســمة تقطع مع فكرة علم الإنســان. ورغم ما يثيره حــال التواصل في وضع الطبيعة والطبيعة البشــرية انطلاقًا من وظيفتَين متناقضتَيــن، لكنهما متكاملتين في سياق استراتيجية تحليل التمثلات، فإنه لا يمكن تحت أي مبرر إدراج الإنسان في إطار الطبيعة ودمجه بحجة تلك «الطبيعة الإقليمية» (Régionale) المتميزة والمحدودة.

ثمة تداخل بين الطبيعة والطبيعة الإنســانية، تتحدد عبر «آلية المعرفة» وعملها الوظيفي المحدد والمرتقب. ذلك أن المعرفة خاضعة لوظائف اللغة التصويرية، حيث يتم تحليــل وترتيب الطبيعة الداخليــة والطبيعة الخارجية بالطريقــة ذاتها. فمقولات الثروات واللغة والحاجــات تخضع لذات الترتيب في القواعــد اللغوية العامة، وفي الاقتصاد السياســي الذي يخضع له ترتيــب الأجناس الحيوانيــة والنباتية في «نظام

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٧٥.

لينيه» (Linné)، وعليه فإنه ليس للإنسان بصفته موضوعًا عسيرًا، وكذات معرفية وكحقيقة أولية وكثيفة، أي موقع مميز.

وهكذا، فإن المقولات الحديثة حول «فرد حي ينطق ويعمل وفق قوانين الاقتصاد وفقه اللغة والبيولوجيا»[١]، وسائر الموضوعات المتصلة بوجود «العلوم الإنسانية»، كانت مستبعدةً في الفكر الكلاسيكي، وحيث «لم يكن ممكنًا في ذلك الوقت أن تنصب على تخوم العالم قامة الكائن الغريبة هذه، والذي من طبيعته [...] أن يعرف الطبيعة ويعرف نفسه بالتالي ككائن طبيعي»[٢].

إن ما يربط المجموعتين (الطبيعة والطبيعة الإنسانية) هو سلطة الخطاب، أي اللغة في وظيفتها التصويرية. ويشير فوكو إلى أن الأهم في نظره «هي أن اللغة الكلاسيكية كخطاب مشترك للتمثيل وللأشياء، كمكان تتقاطع داخله الطبيعة مع الطبيعة الإنسانية، يستبعد بصورة قاطعة وجود شيء ما يسمى «حكم الإنسان» طالما كانت هذه اللغة هي التي تتكلم في الثقافة الغربية، كان من المستحيل أن يطرح الوجود البشري بحد ذاته للمناقشة لأن ما كان يحبك فيها هو التمثيل والكينونة»[٣]. أما التساؤل حول النشاط المحدد للذات في الكوجيتو الديكارتي فمن الواضح أن العبور من «أنا أفكر» إلى «أنا موجود» يعطي الإجابة الحاسمة والمتصلة ببلوغ «ضوء البداهة»[٤].

إن نقطة الالتقاء بين «التمثل» و«الكينونة»، حيث تقترن الطبيعة بالطبيعة البشرية، هو المكان بالذات حيث نتوهم اليوم أننا نكشف فيه «الوجود اللغزي الأول للإنسان». إلا أن ما يكشفه بالذات هو ليس سوى سلطة الخطاب «أي اللغة كأداة تمثل اللغة التي تسمي وتقطع وتؤلف وتربط، وتفكك الأشياء مظهرةً إياها في شفافية الكلمات. عندما تقوم اللغة بدورها هذا، تحوّل تتابع الأحاسيس إلى لوحة وتقطع

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٩.



بالمقابل استمرارية الكائنات إلى خصائص، فمن حيث يوجد خطاب تنبسط التمثلات وتتناضد، تتجمع الأشياء وتتمفصل»[١].

ولما كان نزوع اللغة الكلاسيكية هو باستمرار في رسم «لوحات» وذلك في صورة خطـاب طبيعي أو جمع حقائق، أو معجم موسـوعي، كان الخطاب الكلاسـيكي يعبر عن تلك «الضرورة الشفافة» التي بواسـطتها يعبر التمثل والأشياء. فالخطاب يبسط التمثلات ويؤلف بينها، فتظهر الأشـياء على حقيقتها واضحة بالنسبة للذهن ومحددة النظام. عندها فقط، يصح القول إنه ليس هناك أي إمكانية لـ«علوم إنسـان»، طالما كانت علاقة الفكر بالوجود علاقةً ثنائيةً مباشـرة، ودون توسـط لعنصر دخيل ثالث. وبالتالي، تسـقط كل إمكانية لطرح قضية دور «الإنسـان الوسيط» والرابط بين الصور والأشياء.

والواقع، أن أوالية الإبيسـتيمية (L'épistèmé) الكلاسيكية ونمطية تمفصلها لم تكن تسـمح بعزل فضاء نوعي خاص بالإنسـان. ولهذا، فإن «مفهوم الطبيعة البشرية بذاته والطريقة التي يعمل بها ينفيان وجود علم كلاسيكي عند الإنسان»[٢].

وهكـذا، وفي اللحظـة التي تعذر فيها إيجاد مكان للإنسـان «الحـي والمتكلم والعاقـل» في حيز اللوحة التـي كان ينظمها، لم يتردد فوكو بالبـوح بأن ثقافة الغرب الكلاسـيكية قد اسـتنفذت كل إمكانيـة لاحتضان الإنسـان بوظيفتيه كـذات مرتبة وكموضوع مرتب، وبالتالي طيف الإنسـان في أفـق المعرفة الغربية في أواخر عصرها الكلاسـيكي كان نذير تحول عميق في خارطة الوعي الأوروبي الشـقي نحو إبسـتيمية لقلب الأوليات.

عند هذا الحد، يمكن الإشـارة إلـى خصوصية المعرفة الكلاسـيكية في حدود وظائف اللغة التصويرية، ولكن، وبالمفارقة، فإنها تبقى مع ذلك عاجزةً عن فهم سياق التصوير ذاته. وهنـا يقترح فوكو وصفًـا دقيقًا وتحليلاً مدهشًـا للوحة Velasquez

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٥٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٧.

المعروفة باسم «الوصيفات» (Les ménimes) أو «لاس فيقاس» (١٦٥٦)[١]. وتسمح هذه القراءة بمعرفة أواليات المعرفة الكلاسـيكية والوقوف على مقومات مفهوم الفن التصويري في العصر الكلاسيكي.

ثانيًا: مقام الملك

تصور هذه اللوحة الرســام في لحظة توقف أمام رســم ليس بإمكاننا معرفة ما تصوره، باعتبار أننا لا نرى لوحته إلا من ظهرها، في حين كان الرســام، كما هو الحال بالنســبة للوصيفات القريبات منه، يقف على مسافة بعيدة من لوحته، ويتأمل بدقة نموذجية: الملك فيليب الرابع وزوجته. واللافت هنا هو حضور النور كعنصر فعال يشير إلى نور عصر الأنــوار الذي يؤمن فضاء للاتصال بين الصور والأشــياء. هذا النور الذي يخترق عتمــة الغرفة ليضيء - على خجــل - اللوحات المعلقة علــى الحائط والتي تلفظها الظلمة، وبعض أجزاء قماش] الرسم. وتبقى اللوحات مع ذلك محجوبةً عنا، باستثناء لمعان المرآة في خلفية اللوحة، والتي تبقى لوحدها ذات قدرة على كشف ما تصوره، وتســمح بالتالي بتحديد هوية النموذجيــن المتموضعين والموجودَيــن خارج حدود اللوحة، والذين يعمل الرسام على تصويرهما.

لكــن المهم بنظر فوكو هو أن حيز اللوحة الكلاســيكية يقرب بـ«اســتحالة تصوير الفعل التصويري»، باعتبار خصوصية دوره القائمة على ترتيب الصور في لوحة، حيث كان الحضور محصورا بأدوات التصوير الثلاثة مع نشاط التصوير بالذات.

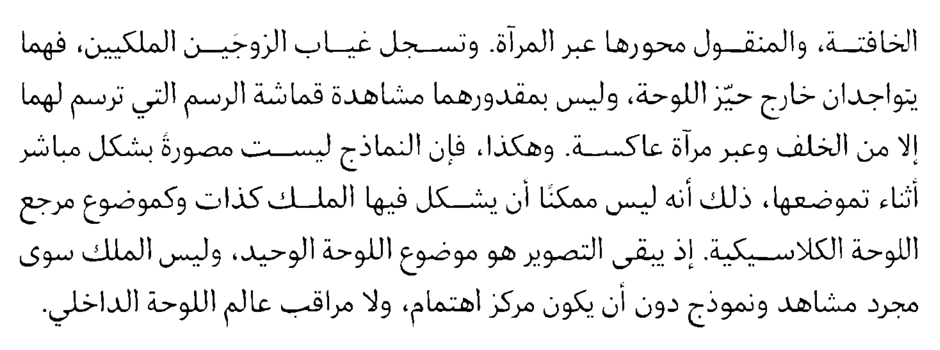
وربما كانت التغييرات التي تركها فيلاســكيز بسبب قلة انعكاس النور تشير إلى خصوصية المفهوم الكلاسيكي للتصوير. ويبتكر فوكو سلاسل «تزمن الغياب»:

أولًا: رغم ظهور الرســام على اللوحــة، إلا أنه لم يكن مصورًا بدقة خلال رســمه للوحته، لذا وأمام عدم إمكان تصوير الرسام خلال الرسم، فقد اكتفى برسمه في حالة التوقف والانتظار، لأنه سوف يختفي لا محالة في اللحظة التي يستأنف فيها الرسم.

ثانيـًا: تبدو الوصيفــات والحضور على شــكل باهت، محدقين نحــو النماذج

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحات ٢٩ إلى ٣٨، والصفحات ٢٥٦ إلى ٢٥٩.



الخافتـة، والمنقـول محورها عبر المرآة. وتسـجل غيـاب الزوجَيـن الملكيين، فهما يتواجدان خارج حيّز اللوحة، وليس بمقدورهما مشاهدة قماشة الرسم التي ترسم لهما إلا من الخلف وعبر مرآة عاكسـة. وهكذا، فإن النماذج ليسـت مصورةً بشكل مباشر أثناء تموضعها، ذلك أنه ليس ممكنًا أن يشـكل فيها الملـك كذات وكموضوع مرجع اللوحة الكلاسـيكية. إذ يبقى التصوير هو موضوع اللوحة الوحيد، وليس الملك سوى مجرد مشاهد ونموذج دون أن يكون مركز اهتمام، ولا مراقب عالم اللوحة الداخلي.

إن المصور في لوحة «فيلاسـكيز» حصرًا هو وظائف التصوير، في حين أن الذي لا يظهر مصورًا في اللوحة هو الإنسـان كسـيّد قادر على تصويـر ذاته وكذات مصوِّرة ومصـوَّرة: أي موحِّدة وموحَّدة بإمكانها توظيف موضوع الصور. ويعتبر فوكو أن مفهوم الذات هذا لن يظهر، أي مع تشكل مفهوم الإنسان في مطلع القرن التاسع عشر وعلى وجه الخصوص مع كانط.

يقول فوكو: «بالنسـبة للفكر الكلاسـيكي، فإن الذي وجد التمثيل لأجله والذي يتمثل نفسـه فيه متعرفًا على ذاته في الصورة أو الخيـال، إن الذي يحبك كل خيوط «التمثل على لوحة» - إن ذلك الشخص لا يمثل هو نفسه أبدًا داخل اللوحة. لم يكن هناك وجود للإنسـان قبل نهاية القرن الثامن عشـر [...] إنه مجـرد مخلوق حديث أبدعـه العلم منذ أقل من مائتي سـنة: لكنـه ما لبث حتى هرم بسـرعة فائقة، حتى ليتخيل المرء بسـهولة أنه كان منتظرًا في الظلام منذ آلاف السنين اللحظة التي يعود فيها إلى النور، ويعترف به بعد طول انتظار»[١].

لقد شـارف الإنسـان الآن على نهايته، وأضحت ساعة أفوله وشـيكة، وأزفت اللحظة التي ستتحطم فيها أسطورة إنسـان النزعة الإنسيّة، وتلاشى مفهوم معين عن الإنسان كحقيقة وواقع خاص ومميز، وكذات منتجة للمعرفة ومبدعة للحقيقة، وواعية ومسـؤولة وفاعلة في التاريخ. هذا الفرد «الغريب» العاقـل والمتكلم والعامل، كان مغيّبـا في الثقافة الكلاسـيكية، وهو «اختراع حديث العهد» فـي الحقل المعرفي لا يتجاوز عمره مائتَي سنة، ابتدعته المعرفة الحديثة للإنسان.

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٨١.



إنه حتى أواخر القرن الثامن عشـر، كانت مقولات النظام، ووجود الإله، والجسم والمكان... هي الموضوعات المحورية داخل الفضاء الثقافي الغربي، في مقابل غياب مطبق في الحديث عن «إنسان» سيحتل مركز الصدارة في الحقل المعرفي الحديث.

إن الحديث عن الإنسان كذات للمعرفة وموضوعها الأوحد، ليست سوى حدث مفاجئ ومؤقت، داخل «إبسـتيمية» معرفية هي بدورها مؤقتة. ثم إن صورة الإنسان بما هي مدونة برسـم المعرفـة الحديثة، لم تكن أبدًا موضوعًا للمعرفة في إبسـتيمية عصر النهضة، وداخل إبستيمية العصر الكلاسيكي[1].

ويضع فوكو على عاتقه مهمة رصد اللحظة التي انتصب فيها «تمثال» الإنسـان في الثقافة الغربية الحديثة، والكشـف عن جملة القواعد التي ساهمت في «صنع» هذا الكائن الغربي، وبيان أواليات نشـأة الحديث عن الإنسان، والطريقة التي وظف بها داخل المعرفة الحديثة في القرن التاسع عشر: «لقد حاولت في **الكلمات والأشياء** أن أكشف عن تلك الأجزاء، وتلك القطع التي تم بها وبواسطتها صنع الإنسان في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، لقد حاولت إبراز حداثة هذا المخلوق»[2].

في بحثه عن «الأولويات التاريخية» التي أسسـت الخطاب المعرفي في العصر الكلاسـيكي، يكتشـف فوكو أن المعرفة قد اقتصـر دورها في الربط بيـن «التمثل» (Représentation) و«الوجـود» (Existence)، مـن خلال عمليـة تصنيف وتنظيم للتمثلات»، واكتشاف النظام القائم في **الكلمات والأشياء**، أو ترتيب التمثلات والأفكار في لوحة العالم والأشياء. غير أن الشـكل في النظام الأكمل الذي لاح عليه الخطاب الكلاسـيكي لم يترك أي فرصة لأي تسـاؤل عن إمكانية المعرفة، بـل هو التماثلات بالـذات. فضلا عن إقصاء لإمكانية طرح إشـكالية وجود الإنسـان كحد فاصل وذات فاعلة وقادرة على توحيد التمثلات وتنظيمها.

وفي نهاية القرن الثامن عشـر حـدث انقلاب معرفي مفاجئ وحاسـم، عندما توقفت المعرفة عن التأسس على المسـتوى المنظور والمتمثل، وأصبحت إبستيمية

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٩٧.

(٢) ميشال فوكو، مجلة *Art et Loisirs*، حزيران/تموز ١٩٦٦، الصفحة ٨.



التمثل عاجزةً عن أن تؤلف انطلاقًا من ذاتها المرجعية الماهوية الموحدة لجملة الروابط بيـن مختلف عناصره التي أصبحت تتم خارج استراتيجية. عندهـا، كف التمثل عن احتواء الوجود ليصبح بدوره ظاهرةً تحيل إلى تنظيم أعمق ينتمي إلى القانون الداخلي للأشياء ذاتها.

في هذا المستوى برزت «مقولة التاريخ» التي حلت محل «إبستيمية التمثل والنظام» في العصر الكلاسيكي، عندما رفض الفكر الركون في كنف أنطولوجيا شفافة تطابق بيـن الفكر والوجود، ليتجه صوب البحث في العمق إلى صميم الأشياء عن مبادئ تنظيمها المعقدة والغائرة، من خلال تتبع نشأتها عبر تطورها في الزمان. وقد شكلت النقدية الكانطية حافزًا للفكر حتى يستيقظ من سباته الوثوقي، ليطرح على بساط البحث أسس التمثل ذاته، وما يبوح به من هوة سحيقة تفصل بين التمثل والوجود.

فمع كانـط، تم الانتقال من تحليل للتمثلات استنادا إلى موقف «تماهي الفكر والوجـود الديكارتي»، إلى نمط مـن تحليل المبادئ القبلية الضرورية كشـرط إمكان الفرك ذاته، وبالتالي إمكان المعرفة بالذات وشرط لجعل التمثلات ذاتها ممكنة.

إن كانت الفلسفة الديكارتية رغم سباتها الوثوقي، قد حالت دون طرح إشكالية الذاتية بكل ذيولها الميتافيزيقية، فإن النقد الكانطي قد مهد لانبثاق أسطورة الإنسان كـذات بين الموضوعـات بعدما كانتا من نسيج الكائنـات والأشياء، فيغرق الفكر الفلسفي الحديث في سبات أنتربولوجي[١]، عندما توقفت المعرفة فجأة أمام إنسان أصبـح ذاتًا متعاليةً وفعاليـةً قبليةً، ومصدرا للدلالة، وحاملا لشـروط كل تفكير وكل معرفة ممكنة[٢].

لقد شكلت الحقبة الفاصلة بين الكلاسيكية والحداثة تربة خصبة لطرح سؤال: «ما الإنسان»؟. إذ هيأت الحركة العميقة لفلسفة كانط النقدية، فضلًا عما رافقها من نشأة علوم الاقتصاد والحياة والبيولوجيا في نهاية القرن الثامن عشـر، ومطلع القرن التاسـع عشـر لتلك الطفرة «الأركيولوجية»، لنشأة معرفة خاصة بالإنسان الحديث

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٤.

كذات عارفة وكموضوع للمعرفة[١]. ومنحت شهادة ميلاد الإنسان في ميدان المعرفة كموضوع محوري أصيل للتفكير، ككائن حي ومتكلم وعامل، يخضع في حركة وجوده المنظور للغة الحياة والعمل. وهو «عندما يحاول أن يحدد نفسه ككائن حي لا يكتشف بدايته الخاصة إلا على خلفية من الحياة. نشأت هي ذاتها قبله بكثير، وعندما يحاول استجماع ذاته ككائن يعمل، لا يكشف من الأشياء الأكثر بدائية فيه إلا في زمان ومكان بشريين منظمين سابقا ويمسك المجتمع بزمامهما، من قبل كذلك، وعندما يحاول تحديد جوهره كذات ناطقة، قبل نشوء أية لغة فعليًا، لا يجد قطّ سوى إمكانية اللغة معروضة سلفا»[٢].

عندئذ طفت اللغة والعمل والحياة عن أن تكون مجرد صفات لطبيعة الإنسان، عندما اكتسب جميعها تاريخيتها الخاصة الغابرة، وانغمست بها[٣] لتكون بالنهاية أصلاً تتحدد به كينونة الإنسان. إذ «لم يعد الأصل هو الذي يتيح التاريخية، بل التاريخية هي التي توحي بضرورة وجود أصل يكون داخليًا وغريبًا في آن مع بالنسبة إليها»[٤]

وهكذا، لم يعد الإنسان الحديث يشكّل موضوعا أساسيًا للمعرفة، ليواجه بـ«البعد اللاإنساني للطبيعة وللحياة التي تتجاوزه». وتوقفت الطبيعة عن لعب دور الحامل الوجودي للإنسان وحاضنته، لتكشف له عن تناهيه (Finitude) باستمرار. وبالتالي، أصبح تحليل تناهي الإنسان ومحدوديته يشير إلى العتبة التي اجتازتها الثقافة الغربية الحديثة، وذلك عندما كف التناهي عن الإحالة إلى المتناهي المتمثل بالإله ليحيل الآن إلى ذاته فحسب، أي إلى الصفات المحددة لخصائص الإنسان ككائن حي ومتكلم وعامل. وسيظهر الإنسان داخل إبيستمية الحداثة في مظهر جديد وملتبس تماما ككائن متناه. إلا أنه انطلاقا من وضعية التناهي هذه وبسببها أيضا، سيعتقد الإنسان أنه وحده السيد المهيمن، والمرجع الوحيد الثابت لإمكانية قيام المعارف الممكنة، مع بقائه في الوقت ذاته موضوعًا من موضوعات المعرفة.

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧٢ و٢٧٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٢.

وانطلاقًا من هـذه الوضعية المزدوجة التي لاح عليها حال الإنسـان في الثقافة الحديثة، فقد كان مرشـحًا لاعتلاء عرش الإله المخلوع. وبالنتيجـة، لم تعد الكائنات تكشـف في لاتمثل عن هويتها بل عن علاقة خارجية تقيمها مع الإنسـان، فيبرز هذا الأخير بكيانه الخاص وبقدرته على إعطاء ذاته تمثلاته[1]، ويتضح من ذلك أن المضامين العميقة لحقيقة الوجود الإنساني لا تبرز إلا من خلال القول «بتناهيه».

ثالثًا: تحليلية التناهي

يفسر فوكو بأنه في اللحظة التي نشطت فيها الميتافيزيقا كفضاء يضمن التواصل بين اللغة والأشـياء، وما نتج عن ذلك من تحول وظيفة اللغة التصويرية إلى إشكالية بحد ذاتها، بحيث أضحى من الضرورة تحويل الذات المصورة إلى موضوع. عندئذ، حدث انقلاب إبستيمولوجي في حقل الفكر الغربي يسمح بتشكل تحليلية للاتناهي وللوجود البشـري. بحيث بات يترتب على الفكر الحديث «أن ينقص محاولاته الميتافيزيقية، ويبيـن أن البحث في الحياة والعمل واللغة بمقدار كونه تحليليةً للتناهي، يؤذن بنهاية الميتافيزيقا: فتنكر فلسـفة الحياة الميتافيزيقا باعتبارها سـتارًا للوهم، وتنكر فلسفة العمل الميتافيزيقا باعتبارها فكرًا استلابيًا وأيديولوجيًا، وتنكرها فلسفة اللغة باعتبارها حقبة ثقافية عابرة»[2]. لكن نهاية الميتافيزيقا لا تشـكل سوى وجه سلس لحدث أكثر تعقيدًا ظهر حديثًا على خارطة الفكر الغربي، وهو الحدث المتمثل بظهور الإنسان.

إن طبيعـة التعارض القائم بين وجود الخطاب الكلاسـيكي (المرتكز على بداهة التمثل)، وبين وجود الإنسـان في الفكر الحديث، هو أمـر يمكن تبنيه بوضوح عندما ندرك أن تحليلية نمط وجود الإنسـان أضحت أمرا ملحًا بعد عملية القلب، وتفكيك تحليل الخطـاب التمثلي. وهكذا باتت الأنثروبولوجيا كتحليلية للإنسـان تلعب دورًا ملحًّا فـي الفكر الحديث، وأصبحت بالتالي ضروريةً «منذ أن فقد التمثل قدرته على تحديد لعبة تركيباته وتحليلاته بمفرده وبحركة واحدة»[3].

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٨.



خلال هذا التحول الجذري ظهر الإنسان وأصبح مقياس الأشياء جميعًا، فتكرس مفهوم التأمل الذاتي كمفهوم أساسي، بشكل يجعل علاقة الذات المصورة مع نفسها ليصبح ذاتًا بين الموضوعات، ومصدرًا للمعرفة وموضوعها في آن.

ولم يكن هذا الأمر ممكنًا إلّا في حدود الأفق الذي أشاحه حضور الإنسان أمام نفسه، وإدراكه لتفرد وجوده كوجود مستقل ومتناه في الوقت ذاته. وهذا ما سبق لكانط أن عبر عنه عندما أضاف إلى الثلاثية التقليدية تساؤلاً جديدًا ملحاحًا. فإذا بالأسئلة الثلاثة: «ماذا بمقدوري أن أعرف؟»، «ماذا يتوجب علي أن أعمل؟»، «ماذا يمكنني أن آمل؟»، تقتضي طرح سؤال رابع: «ما هو الإنسان؟»[١].

لا شك أنه مع كانط يبدأ عصر الحداثة، حيث يعود إليه الفضل في تحويل الإحراج الذي يميز شكل المعرفة الحديثة إلى منطق لصياغة نظرية الترنسندنتالية في المعرفة، عبر نقله تلك المقدرة المتناهية على المعرفة إلى شروط ترنسندنتالية لمعرفة تتطور باستمرار، وجعلها أساس كل معرفة فعلية[٢]. إن دور تحليلية التناهي في كشفها لمحدودية الإنسان يقتضي منها «أن تكشف أن كينونة الإنسان ذاتها في حدودها الجذرية ترتكز إلى هذه الحدود، عليها أن تبين أيضًا أن مضامين التجربة هي شروط مسبقة لهذه المضامين، وأن الفكر الممتزج باللامفكر مقدمًا، إنما يفلت من هذه المضامين»[٣].

كما تبرهن «تحليلية التناهي» عن الكيفية التي يتحول فيها الأصل الذي يفلت من الإنسان ولا يكون معاصرًا له، ليفتك من الإنسان ويصنع له بين حين وحين: «هدفها باختصار أن تبين كيف أن الآخر، والبعيد، هما في الوقت عينه الأقرب وذات الواحد. وهكذا يتم الانتقال من تفكير يبحث في الفروقات [...] إلى فكر حول ذات الواحد، يتوجب على الدوام اقتناصه من نقيضه قنصًا»[٤].

لقد عبرت النقدية الكانطية عن جوهر التحول من تحليل الصور إلى تحليلية كنهج

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٠٨.

(٢) هابرماس، مجلة **الغرب والفكر العالمي**، عدد ١٨/١٧، الصفحة ٢٠.

(٣) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق الصفحة ٢٧٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٩.



يهدف إلى تحديد الأرضية التي يستند إليها التصور وتحليل التصورات، وتعين مدى مشروعية تلك التصورات. وتحول فضاء المعرفة إلى مشهد مثير تبوّأ فيه الإنسان مركزًا متقدما كعلة للمعرفة وموضوعها في آن معا، بل ومنسق لهذا المشهد بالذات. وأصبح بإمكان الإنسان أن يحل في المحل الفارغ الواقع في مقدمة لوحة «فيلاسكيز» ووسطها: «عندئذ يظهر الإنسان في خضم هذا التغير الأركيولوجي بوضعه الملتبس كموضوع للمعرفة وكذات يعرف: يبرز الإنسان سلطانا خاضعًا، ناظرًا ومنظورًا في المقام المخصص للملك، الذي عينته له المينين سلفًا، ذاك المكان الذي غيب عنه حضوره الفعلي طويلاً، كما لو أنه في هذا المكان الفارغ الذي كانت تشخص إليه كل لوحة فيلاسكيز، والذي لم تكن تعكسه رغم ذلك إلا لوجود مرآة بالصدفة وبالغصب، توقفت كل تلك الصور التي شككنا بتعاقبها وبتغييبها لبعضها واهتزازها (النموذج، الرسام، الملك، الناظر) عن رقصها غير الملحوظ وتجمدت بشكل صورة ممتلئة، وفرضت بالنهاية أن يسند إلى نظر حقيقي كل حيز التمثل»[1].

يمكن الكشف عن هذا الحضور الجديد للإنسان في محل الملك بمقتضى موقعه المحوري داخل لوحة الوجود الكبرى، والذي يسمح له بالادعاء بكونه واضع الحدود ومبدع القوانين. وبالتالي طموحه الهادف إلى تجديد إنتاج المعرفة والرغبة في حقيقة كاملة، والتي بمقتضى حدوده ذاتها تتحول إلى مفتاح للعلاقة القائمة بين المعرفة والسلطة، «فقد أعطي لخبرة الإنسان جسد هو جسده [...] لتلك الخبرة عينها أعطيت الرغبة كتوق أولي يضفي على سائر الأشياء قيمة، وقيمة نسبيةً، ولتلك الخبرة عينها أعطيت بلغة تستطيع أن تقدم في انسيابها خطابات كل العصور جميعها، وكل التعاقبات، وكل التزامنات. معنى ذلك أن كل واحدة من تلك الصيغ الوضعية التي تخول الإنسان أن يدرك أنه متناه لم تعط إلا على أساس تناهيه هو. غير أن هذا التناهي ليس جوهر الوضعية الصافي، بل هو المنطق الذي يمكن أن يظهر من خلاله»[2]. وهكذا يستثمر هذه الرغبة المجردة في السيطرة على الذات من خلال

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦١.



المعرفة، إلى واجهة رغبة ترمي إلى زيادة إنتاج المعرفة «وفي أثرها يمكن أن تتكون من الآن فصاعدًا الذاتية والإحساس بالذات»[١].

هكذا، تبدأ الحداثة في حركة شاســعة تمتد من كانط وفيخته، مرورًا بهوســرل ووصولاً إلى هيدغر، «فكرةً غريبةً ومتعذرة الاستثمار إجمالاً»[٢]، تعبر عن جوهر مقولة جدلية السيد/العبد، عبر الحديث عن كائن هو سيد لأنه عبد على وجه التحديد. إن التناقض الذاتي هو إذًا السمة المميزة للمعرفة الحديثة المتمركزة حول الإنسان كذات متناهية تتطور في اللامتناهي.

ذلــك أن التناهي هــو صورة ذات الواحــد (Le même)، وهــو يعبر عن هوية واختلاف الوضعيات وأساســها. ويعتبر فوكو أن الفكر الحديــث منذ اللحظة الأولى لـ«تحليلية التناهي» يبســط أفكارا جوهرية حول ذات الواحد، حيث يكون «الاختلاف هو ذاته الهوية». وهذا ما يسمح بالجمع بين «بسط التمثل وتبيانه في جدول»[٣].

ويتوقف فوكــو لتحليل ثلاث علاقات ممكنة في تكوين الحديد المتناهية، والتي تســمح بظهور ثلاثة مزدوجــات في مظهرَيــن: حديث ومعاصر، ويســميها التجريبي والمتعالي (الترنسندنتالي) الكوجيتو واللامفكر فيه، وتقهقر الأصل وعودته.

يقول فوكو: «في هذا المدى الدقيق الواسع، الذي يشرعه ترداد الوضعي داخل الأساسي، سوف تنتشر كل تحليلية التناهي المشار إليها والمرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالفكر الحديث: هناك سوف نرى المتعالي (الترنســندنتالي) يردد التجريبي [...]، وعودة الأصل تردد تقهقره، هناك ســوف تفرض ذاتها فكرة ذات الواحد الذي يمكن إرجاعها إلى الفلسفة الكلاسيكية»[٤].

بقدر ما تعبر هذه المزدوجات الثلاثة عن إحدى مميزات الخطاب الأنثروبولوجي، فإنه تشــير في الوقت ذاته إلى ذاك الهــدف الرامي إلى صياغــة نظرية حول كينونة الإنسان الثنائية.

---

(١) هابرماس، مجلة **الغرب والفكر العالمي**، عدد ١٧/١٨، ص٢١.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠.
(٣) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٦٢.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

رابعًا: الإنسان ومزدوجاته

أ- التجريبي والمتعالي:

أصبحـــت الذات عند كانــط تحتل موقعًــا مزدوجًا كذات تجريبيـــة، وواقع من ضمن الوقائـــع الأخرى الموجـــودة في العالم كموضـــوع من بين الموضوعـــات الأخرى التي يتوجـــب إخضاعها للتحليـــل التجريبي، وفي الوقت ذاته تبدو في موضع اســـتعلائي وشـــرط ترنســـندنتالي لكل معرفة ممكنة، وعندما لم يعد موقع التحليل محصورًا في التمثـــل، وانتقل موقعه إلى «الإنســـان في تناهيه» وجدت الذات نفســـها أمام إنجاز مهمة حاســـمة للكشـــف «عن شـــروط المعرفة انطلاقًا من المضامين التجريبيّة التي يقدّمها ذلك التناهي»[1] لتحليل العمليات تجريبيًّا، بعدما كان يتم إدراكها سابقًا على نحو تأملي.

هنا، نكون مباشـــرةً على تماس مع عتبة الحداثة التـــي «لا تقع في اللحظة التي تمت محاولة دراسة الإنســـان بمنهجيّات موضوعيّة، بل يوم نشأ الازدواج التجريبي – المتعالي، الذي سمي إنسانًا»[2]، ليشكل الإنسان ضمن سياق تحليلية التناهي «كائنًا غريبًـــا في ازدواجيّته التجريبيّـــة – المتعالية حيث إننا نتعرف فيـــه على ما يجعل كل معرفة ممكنةً»[3]. عندها، شـــهدنا نمطين من التحاليل حاولا أن يستمدّا التجريبي من المتعالي. وهكذا، وجدنا التحليل يسعى إلى بناء نظريّة للإنسان استنادًا إلى الطبيعة البشـــريّة وحصرت همها «في حيز الجســـد والتي عكفت على دراسة الشعور وأوالية (Mécanisme) الأحاسيس والشـــبكات العصبيّة المحرّكة والمفاصل المشتركة فيما بين الأشـــياء والجســـد [...] حيث تبيّن أن للمعرفة شروطًا تشـــريحيّة – فيزيولوجيّة [...] وأنه في كل حال لا يمكن فصل أشكالها عن خواص عملها»[4].

والملاحـــظ أن هذه التحاليـــل تتدرّج في ســـياق الاقتراح الكانطـــي القائم على «الجماليّة المتعالية» (L'esthétique transcendantal) كجهاز للمعقوليّة اســـتنادًا

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٦٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.

إلى معطيات الحس. فنشأ حلم دفين على أمل بناء العلوم التجريبيّة في سرّ بنية حساسيّتنا، من خلال قناتي الزمان والمكان كشرط قبلي لكل معرفة ممكنة. غير أن هذا النوع من التحليل الذي «يبيّن، باختصار، أن للمعرفة الإنسانيّة طبيعةً تحدّد أشكالها، وتستطيع في الوقت عينه أن تظهر أمامها في مضامينها التجريبيّة الخاصّة»[١]، قد سقطت في دائرة تضخيم واختزال لهذه النظرة الطبيعيّة. كما قامت من جهة ثانية تحليلات لطبيعة شكل المعرفة مصاغة في شكل نظريّة جدليّة تتأمل في ماهية الإنسان ضمن سياق تاريخي عام. غير أن هذه التحليلات قد انتهت إلى نمط من «الديالكتيكيّة المتعالية» في محاولتها استخراج التاريخي من المتعالي، وذلك على شكل تحليل بتاريخ الفكر البري، يكشف عن الشروط التاريخيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة للمعرفة الإنسانيّة، على نحو يظهر «أن للمعرفة البشريّة تاريخا بمقدوره أن يكون موضوعًا للمعرفة التجريبيّة وأن يفرض عليها أشكالها»[٢].

وتشترك هذه التحليلات في الادعاء بوجود حقيقة في ذاتها «تسمح التفوّه بلغة صادقة عن الطبيعة أو التاريخ»[٣]، كما تسلم بوجود حقيقة تعود إلى «نظام الخطاب». أي الإقرار بوجود فضاء علمي يتميّز بخطاب مستقل صادق، ويتمتع بكل الإمكانيّات التي تتيح له كشف هذه الحقيقة. ويلاحظ فوكو أن الالتباس يبقى يلف هذا الخطاب الحقيقي، وهذا ما يضعنا في نظره، أمام خيارَين لا ثالث لهما: «إما أن يجد هذا الخطاب تبريرًا ونموذجًا في تلك الحقيقة التجريبيّة التي يصف نشأتها في الطبيعة وعبر التاريخ، فنكون عندها أمام حقيقة ذات صفة وضعيّة (حقيقة الموضوع هي التي تفرض حقيقة الخطاب الذي يصف تشكلها)»[٤]. وإما أن يضمن الخطاب صحته الخاصة فيستبق «هذه الحقيقة التي يحدد طبيعتها وتاريخها، فيرسمها ويحوكها من بعيد فنكون عندئذ إزاء خطاب ذي طابع أخروي»[٥].

ويضرب فوكو مثلاً على هذا التمشي ما نجده عند كونت وماركس، والمتمثّل

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحتان ٢٦٤ و٢٦٥.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٥.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٥.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٥.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٥.

في انكفاء الخطاب على ذاته عبر إنتاج حقيقة قياميّة-أخرويّة (Eschatologique): «والواقع أننا لسنا هنا أمام خيارين، بل بالأحرى أمام تأرجح داخلي في كل تحليل يأخذ التجريبي بعين الاعتبار على مستوى المتعالي. ويشهد كونت وماركس على أن «الأخرويّة» (كحقيقة موضوعيّة مستقبليّة للخطاب حول الإنسان). و«الوضعيّة» (كحقيقة الخطاب المحددة استنادًا إلى حقيقة الموضوع) لا يمكن فصلهما بحسب المنظار الأركيولوجي؛ فكل خطاب يسعى لأن يكون تجريبيًّا ونقديًّا معًا، لا بد وأن يكون وضعيًّا وأخرويًّا معًا، ويظهر فيه كحقيقة مصغرة وموعود بها في أن تسيطر عليه (أي الخطاب) بلا منازع السذاجة القبل نقديّة (Précritique)»[١].

أمام انسداد الآفاق وعدم قبول الفكر الحديث بهذه البدائل المتناقضة، فقد اتجه الجهد الفلسفي من هيغل إلى ميرلو-بونتي (Merleau-Ponty) في محاولة لإخفاء هذين الوجهين ودمجهما في وجه واحد، انطلاقًا من حيز خطاب ليس من «نظام الاختزال» ولا من «منظومة الوعد» يسمح بتحليل الإنسان كذات تنتج بنفسها مضامين الإدراك الحسي والتاريخي، ويكون خطابًا «كحيز لمعارف تجريبية قريبة كل القرب مما يجعلها ممكنة، وكشكل بحث حاضر على الفور لهذه المضامين»[٢].

وقد تجسّد المشروع في صورة «تحليل للخبرة» «كفينومينولوجيا وجوديّة» تندرج في سياق الرفض الحاسم للخطابين الوضعي والأخروي، بحيث إنه بات «من السهل أن ندرك أن تحليل الحي فرض ذاته في الفكر الحديث، كرفض جذري للوضعيّة وللأخرويّة، وأنه حاول إعادة طرح البعد المتعالي المنسي، وأنه سعى إلى طرد الخطاب الساذج العائد إلى حقيقة مختزلة في التجريبي، كما سعى إلى تلافي الخطاب النبوئي الذي يعد بكل سذاجة، بأن الإنسان سوف يقع يوما تحت الخبرة»[٣].

ورغم الإغراء الذي انطوى عليه «تحليل الخبرة، وما يتيحه من إمكانية تصل حيز الجسد بزمن الثقافة، وتحديدات الطبيعة بثقل التاريخ»[٤]، فإن ما انطوت

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٦٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٦.



عليه هذه الفينومينولوجيا الوجودية للجسد من مضامين طوباويّة مطلقة تدعي بكل سذاجة تحقق الإنسان الكامل في مستقبل قريب، تجعل من هذا الخطاب خطابًا ذاتي التناقض (auto contradictoire) يوحي بضبابية والتباس توجهاته، فضلاً عن منطلقاته بجعله الجسد شرط وجود كل معرفة مشروعة وممكنة: «يبقى تحليل الخبرة خطابا خليطا بطبيعته: فهو موجه إلى طبقة معينة وإنما ملتبسة، وواقعيّة، بحيث يمكن عند الكلام عليها اللجوء إلى أسلوب وضعي دقيق، لكنها ليست قريبةً بما يكفي من وضعيّة الأشياء لتمكن من الإفلات من تلك السذاجة ونقضها، والبحث عن مرتكزات لها»[١].

يكتشف فوكو الأرضيّة المشتركة بين أنواع الفكر الوضعي أو الأخروي، ومختلف اتجاهات الفكرية ذات المناحي الفينومينولوجية، وبالتالي يرى فوكو أن حل عدم استقرار الزوج «التجريبي- المتعالي» بات يتوقف على التخلي عن المسلمة الأنثروبولوجية (Le postulat anthropologique)، أي في اللحظة التي ظهر فيها الإنسان ككائن تجريبي – متعالي مزدوج: «لا يتمثل إذن النقض الحقيقي للوضعيّة والأخروية في العودة إلى الخبرة المعاشة (فهي بالأحرى تثبتها عندما تجذرها)، بل يكون ذلك إذا كان النقض ممكنا، انطلاقًا من سؤال يبدو بلا ريب شديد الغرابة لتعارضه التام مع كل ما جعل فكرنا ممكنًا على الصعيد التاريخي. هذا السؤال هو التالي: هل الإنسان موجود حقًا؟»[٢].

ويكتشف فوكو أن الحل لا يكمن في تحليل النظرية ذاتها، بل إن حل هذه الصعوبات التي تعاني منها هذه التوليفات الهجينة الهادفة إلى إقامة معرفة كاملة ومتكاملة للذات مما يوقعها باستمرار بالوضعية، هو رهين فقط بالتخلي عن فكرة الإنسان بالذات لنكتشف «موت الإنسان» منذ وقت مبكر، وأن لحظة اختفائه قد حانت: «ذلك أن ظهور الإنسان مؤخرًا بهذا الجلاء قد أعمى أعيننا. فبتنا لا نذكر ذلك الزمن السحيق، حيث كان العالم موجودًا، ونظامه، والكائنات البشريّة، ولكن لم يكن من وجود للإنسان»[٣].

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٦٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٧.



هكذا يقنع فوكو بالحل، وهكذا تكشـفت أسـاريره عن ضحكة نيتشـويّة ماكرة، عندمـا أدرك أن الإنسـان هو الخصم وليس الحكم، «ليبشـر» بأن فجـر حداثتنا هو أفق دون هذا الشـبح المخيف: «من هنا ندرك كل تلـك الطاقة المزعزعة التي كانت لفكر نيتشـه، والتي حفظته لنا كذلك عندما أعلن بشكل الحدث المداهم، والوعد-النذير، ويحل مكانه الإنسـان الأسـمى (Le surhomme)، وهذا ما يعني في فلسفة للعودة، أن الإنسان قد بات منذ أمد بعيد، وما زال يتابع اختفاءه، بينما فكرنا الحديث عن الإنسـان واهتممنا المفرط به، وإنسـانويتنا تنام بكل صفـو وهناء، فوق لا وجوده الراعد»[1].

لكن علينا أن نسـتحث الخطى ونسـترق لحظة من «إنسـانويتنا» البائدة، قبل العودة الميمونة لهذا «السـوبرمان» فنفتش عن أواليـة (mécanisme) وضع جديد يكون فيه الإنسان مأسورًا مجددًا بين ثنائية الكوجيتو واللامفكر فيه.

ب- الكوجيتو واللامفكر فيه:

يكتشف فوكو في الجدلية ذاتها في المستوى الثاني «لتوكيد الذات»، من خلال النظر إلى الإنسـان من زاويتَين متقابلتَين ككائن يستعصى على الفهم (اللامفكر فيه)، وفي الوقـت ذاته كوجيتو واضح بالقوة. فالإنسـان من حيث إن له «نمطـان من الكينونة» يجعل من «إمكانية إقامة الإنسـان في إطار معرفة، ومجرد ظهور هذه الصورة الجديدة في مضمار الإبستيمية، يتضمنان قيام أمر على الفكر من داخله»[2].

وهكذا فإن تفكير الإنسان حول كينونته من شأنه أن يطرح صعوبات جمّة، لا سيما أمام إصرار الإنسـان على جعل صلته بالكون شرط وجوده المميّز: «فالإنسان هو نمط من الكينونة، فيه يتأسـس هذا البعد المشرع والمنفتح أبدًا، وغير القابل للتحديد مرّةً واحدة بشكل نهائي، ولكنه يتلامح دونما تعيين، ويمضي هذا البعد منطلقًا من جزء ما في ذاته لا يتذكره الإنسـان من خلال الكوجيتو إلى فعل الفكر الذي يخوله من جديد إدراك ذاك الجزء، وعلى العكس يتجه نحو هذا البعد من ذلك الإدراك المحض إلى

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.

الكثافة التجريبية [...] نحو كل هذا الأفق الصامت الذي يبرز من خلال امتداد رملي للامفكر»[١]، وصولًا إلى قلب «التعاريف الجامدة» لما لا يفكر.

هنـا، تكون علاقة كينونة الإنسـان بما هو موضوع لفكره سـببًا لإحراجات كثيفة وتوترات متقلبة. ويلاحظ فوكو أن الإنسـان لم يكن بإمكانه أن يرتسـم كشكل عام في الإبسـتيمية «دون أن يكتشـف الفكر في الوقت نفسـه، في داخله وخارجه معًا في هوامشـه وفي صميم نسـيجه بالذات، جانبًا مظلمًا وعمقًا يبدو جامدًا يغرق فيه، ولا مفكرًا يحتويه بالفكر بكامله، ولكنه مع ذلك يقع في الوقت في شراكه»[٢].

إن موقع الإنسـان داخل لوحة الوجود كسيّد مطاع يهتز تحت ضغط تلك السمة الملتبسـة التي تثيرها علاقة الإنسـان بالكون، ولما كان الإنسـان محلًّا لهذا الازدواج التجريبي المتعالي «فإنه هـو أيضًا محل للجهل، ذلك الجهل الذي يعرض فكره على الدوام لأن تتجاوره كينونته الخاصة، ويخوله بالوقت عينه أن يستعيد ذاته انطلاقًا مما يفوته»[٣].

وحتى يكون الإنسـان واضحًا أمام ذاته، مفهومًا بالنسبة إلى نفسه، فإنه يتوجب على الفكر أن تكـون له القدرة بالنهاية على إدراك اللامفكـر فيه وحل لغزه، وبالتالي بسط السيطرة الفعلية عليه: «الجوهري في كل ذلك أن يكون الفكر لذاته وفي أعماق عمله في آن معًا، معرفةً وتغييرا لما يعرف، تفكيرًا وتحويلاً لما يفكر فيه»[٤].

والحال أن شـرط وجود الفكر والفعل مرهون بالصيغة الملتبسـة للامفكر فيه، الأمر الذي يجعل استيعاب الكوجيتو للامفكر فيه متعذرًا. وهذا يعني أن الكوجيتو لن يكون «تحت شـكله هذا، ذاك الإكتشاف المفاجئ المنور بأن كل فكرة هي مفكر بها، بل سـيكون تساؤلاً يتجدد طرحه دائمًا»[٥]. يضاف إلى ذلك، أن «المقصود بالكوجيتو

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٦٧.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٦.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٨.



الحديث هو الإبقاء على أكبر مســافة ممكنة تفصل وتربط معا بين الفكر الحاضر، وما يتجذر من الفكر في اللامفكر»[١].

يمثل كانط مــن جديد إطارا مرجعيّــا لجملة القواعد الضروريّــة المحدّدة لهذا المأزق، حيث أشــار إلى أن الوضوح الفكري على مستوى الشكل لا يتحقق إلا بالنفاذ إلى أقصى درجات اليقين على مســتوى المضمون. وذلك رغم يقين كانط باســتحالة تحقق الوضوح التام لجهة المضمون: «ولهذا الســبب، لا يجــد التفكير المتعالي في صيغته الحديثــة علة وجوده، كما عند كانط، في وجود علــم للطبيعة (يقابلهم نضال الفلاسفة المستمر وشــكوكهم)، بل في وجود الغير المدرك الصامت والمستعد مع ذلك للنطق الذي يحمل، ســرًّا في طياته، خطابًا مضمرا، والذي يدفع الإنســان إلى معرفة نفسه»[٢].

وما أن تبين للفكر الحديث صعوبة تحق الوضوح لجهة المضمون حتى أدرك أنه مخترق بقاعدة التفكير في اللامفكر فيه، «فما يهيمن على مجرى الفكر الحديث بأكمله هو قانون التفكير باللامفكر فيه - أي تصور مضامين الشيء في ذاته (L'en–soi) في صيغة الشيء لذاته (Le pour–soi) - فك استلاب الإنسان عن طريق إعادة توافقه مع جوهره الخــاص، وتوضيح الأفق الذي يعطي للخبــرات خلفياتها البديهية الفورية المجردة»[٣].

يذهب فوكو إلى أنه ومنذ القرن التاســع عشــر، لعب اللامفكر فيه، بالنســبة للإنســان، دور «اللحــن» الأخــرس وغيــر المنقطــع المصاحب له، حيــث اتخذ مع الفينومينولوجيا الهيغلية صيغة «الشيء في ذاته» (L'an sich) مقابل «الشيء لذاته» (Fur sich)، وشــكل في نظر شــوبنهور «اللاوعي» (Luubewusste)، و«الإنســان المستلب» (Aliéné) بالنســبة لماركس. ثم ينتقل فوكو إلى تحليلات هوسرل بشأن اللامفكر فيه، حين يحدد هوســرل هدف الفينومينولوجيا الصرف القائم على توضيح الأســس الخفية للذاتيّة الفاعلة، وإخضاعها لمراقبة الشــعور، مما يحيلها إلى ضرب

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٦٨.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٧.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.



من «تحليل المعاش». وليس اتخاذ هوسرل من «التجربة الإنسانية» مفهومًا كليًّا، إلا لجهة تناولها كموضوع للتحليل للإقرار بأن كل ما من شأنه أن يتخذ خلفيةً ثابتةً في بناء الموضوعيّة، من الممكن معالجته كموضوع[1]. يقول فوكو: «في تحليلات هوسرل: وفي كل الحالات، فإن تلك البطانة التي لا تنضب والتي تلعب إزاء المعرفة التأمليّة دورًا كما لو كانت إسقاطًا مشوشًا لما يكون عليه الإنسان في حقيقته، هو أيضًا بمثابة أرضيّة مسبقة يترتب على الإنسان، انطلاقًا منها، أن يستجمع ويستعيد ذاته وصولاً إلى حقيقته»[2].

وهنا يلاحظ «هابرماس» أن كل هذه الجهود الهجينة الهادفة إلى التحرّر من ربق الخلفيّة واللاشعور، قد أوقعها في «وهم بصيرة ذاتيّة تامة وغرقت بالتالي في الخيبة العدميّة والشكوكيّة المطلقة»[3].

عندما انصرف فوكو إلى مناقشة مبحث الأخلاق الحديثة، لاحظ أنها لا تفرض أية أخلاقيات، لجهة كونها تقيم الأوامر في حدود الفكر، في إطار سعيه الدؤوب نحو إدراك اللامفكر: «إن التفكير والوعي وتوضيح الغموض، وإعطاء الكلام لما هو صامت، وبروز ذلك الجزء المظلم الذي يحجب الإنسان عن نفسه، وتنشيط الجامد، هذه الأمور جميعها هي التي تمثل وحدها مضامين شكل الأخلاقيات»[4].

وهكذا، ومنذ القرن التاسع عشر لم تعد هناك «أخلاق ممكنة» بالنسبة للفكر الحديث، لأنه أصبح يتقدّم في اتجاه تحصيل معرفة أكبر عن ذلك «الآخر الذي يسكنه ويحركه»[5]. وهذا الفكر الذي هو في ذاته - كما عرفه ساد ونيتشه وأرتو وباتاي - ليس سوى «فعل خطير» قد ارتبط باستمرار «بخلقيّات» وأصبحت النزعة الإنسيّة، والذين يتخذون من الإنسان مرجعًا للحقيقة، يتفاءلون بحتميّة تحرر الإنسان وتحقق ملكوته الأرضي، ولما كانوا يعتبرون الفكر ضربًا من الفعل السياسي الواعد بالتحرر

---

(١) **ميشال فوكو مسيرة فلسفية**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٦ و٣٧.

(٢) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٠.

(٣) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد ١٨/١٧، الصفحة ٢٢.

(٤) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٧١.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧١.



دون خيار سياسي عندها لا يمكن الحديث في نظرهم عن حياد الفلسفة، بل فقط عن فكر «تقدمي» واعد، وآخر «رجعي» بائد.

إن النتيجة الأبرز في هذه القراءة الفوكوية المزدوج: الكوجيتو - اللامفكر فيه، هو الدوامة التي انتهى إليها البحث حول الإنسان، ذلك أن مضمون اللامفكر فيه كشرط لوجد الفكر والعمل، وكخلفية «ماقبلية» ثابتة و«قبحملية» (Antéprédicatif) لكل ما هو مترتب قبلاً يعز الإمساك به، يحيل الخطاب عن المعرفة إلى حلم يستحيل تحققه، وتدفع بجهود الإنسان للقبض على هذه الخلفيات المتوارية وراء بعضها البعض في اتجاه السير نحو أفق بلا رجاء ولكن الأمر المحير حقًا، هو ما انتهى إليه فوكو من اعتبار كل خطوة باتجاه توضيع (Adjectivation)، هو «انتصار على العبودية والخرافة الذي بدلاً من أن يكون نصرًا فإنه يؤذن بنهاية الفعل الدال»[1]، على نحو ما فهم نيتشه العدمية. ذلك أن خيبة الأمل العدمية تتحقق بنظر فوكو، في اللحظة التي تكشف فيها حقائق الوجود ولن يعود ثمة بعدها معنًى أو دلالة.

ج- تقهقر الأصل وعودته:

إن آخر ما يميّز نمط كينونة الإنسان في الثقافة الحديثة من خلال المنظور المزدوج، هو العلاقة بالأصل حيث بدا الإنسان كنتاج لتاريخ قديم (Archaïque) يمتد وراءه ويتجاوزه بعيدًا، إلى حد يستحيل معه الوقوف عند أصله وبدايته، وفي ذات الوقت، كمصدر أوحد للمعرفة وإلقاء الضوء على بعض مراحل ذلك التاريخ. غير أن مقولة الأصل المقصودة هنا تختلف عن تلك «الولادة المثالية» التي دأب الفكر الحديث انطلاقًا من كتاب **فينومينولوجيا الروح** لهيغل بالترويج لها. كما أنها لا تشير أيضًا إلى تلك «النظرة الاسترجاعيّة» من خلال البحث عن أصل يرتسم عبر تاريخيّة الكائنات. وإذا كان «مستوى الأصلي بالنسبة للإنسان، هو بلا ريب أقرب الأشياء إليه»[2]، فهو لا يعني «البداية» بل نمط وطريقة تفصل الإنسان على صيرورة الحياة والعمل واللغة

---

(١) **ميشال فوكو مسيرة فلسفيّة**، مصدر سابق، الصفحة ٣٨.
(٢) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٣.



المنطلقة أساسًا قبله، وهكذا يقيم الناس شبكة الاتصال فيما بينهم في إطار «شبكة الفهم» المحددة مسبقًا، والمحاطة بـ«منطقة ظلاميّة» شاسعة.

هكذا، «وبدلاً من أن يقود الأصلي في الإنسان، أو حتى إن يدل على قمة هوية حقيقيّة أو فرضيّة، بدلاً من أن يشير إلى لحظة «عين الذات» (Le-même) حيث لم يحصل بعد تشتت الآخر، فإن هذا الأصلي في الإنسان هو ما يفصله منذ البدء على ما هو غير ذاته»[١]. وهنا، تكمن المفارقة عندما نعلم «أن الأصلي في الإنسان لا يدل على تاريخ مولده ولا على أقدم نواة لخبرته»[٢].

لقد تكوّن الإنسان في مطلع القرن التاسع عشر متضايفًا مع تاريخيات العمل والحياة واللغة، وهو لا يكتشف ذاته إلا بالرجوع إلى تلك التاريخيات القائمة أساسًا سلفًا، وحيث لا يجد نفسه معاصرًا لهذا الأصل الذي يتوارى وراء زمن الأشياء، إلى درجة «لا يستطيع الإنسان أن يتمثل ما يشكل أصلاً بالنسبة له إلا على خلفيّة من أمور بدأت قبله»[٣].

ألم يحن الوقت لطي صفحة الأصلي الغائرة والدقيقة، والمسكونة بشتى ضروب الوساطات المعقدة التي كونتها ترسبات التاريخيات: العمل والحياة واللغة، عبر تاريخها الخاص؟ إن هذه الحيرة لا يجب أن تصرف جهود الإنسان الحثيثة في مهمته قصد «البحث عن الأصل في تلك الثنية حيث يصنع الإنسان بكل سذاجة عالمًا مصنعًا منذ آلاف السنين»[٤]، ليس بوسع أحد أن يحدد له أصلًا. من هنا، نكون أمام وجهين للاستحالة: فهي تعني أولاً تقهقر أصل بشكل مستمر، بسبب كونه يرجع إلى زمن موغل في القدم لا وجود للإنسان فيه، ولكنها تعني أيضًا أن هذا الكائن الذي «لا وطن ولا تاريخ»، والمتعذر تسجيل لحظة ولادته الأولى بسبب عدم حصولها، غير أن ما يلوح في «فوريّة الأصلي» هو أن الإنسان المنفصل عن أصله، يظهر «معاصرًا لوجوده» ويبقى «سابق الحضور»، إلى حد أن الموجودات تكتشف فيه بدايتها باعتباره

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧٣ و٢٧٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٣.



«النافذة» التي تسمح للزمان إعادة تشكيل ذاته عبرها، والعتبة التي يمكن للأشياء من خلالها تحقيق ظهورها في لحظتها الخاصة[١].

فالأصول ترتد بعيدًا إلى الوراء أمام الفكر الحديث، حيث شكلت إشكالية الأصل «أساسًا لخبرتنا حول الزمان، ومنها انطلقت منذ القرن التاسع عشر كل المحاولات لاسترجاع ما يمكن أن يمثله، على المستوى الإنساني، البدء، والبدء من جديد، بعد، وحضور نقطة البداية، العودة والنهاية»[٢]. وهو «يحاول، مفارقةً، أن يتقدم صوب الجهة التي يتم هذا التراجع نحوها، متعمقًا باستمرار»[٣].

فقد أقام الفكر الحديث مع هذا الأصل علاقةً معكوسةً، بالنسبة للإنسان وللأشياء، تتيح «تعاقبية الإنسان ضمن تعاقبية الأشياء، رغبةً في ترميم وحدة الزمان، فلا يعدو أصل الإنسان بعد ذلك سوى تاريخ أو ثنية في سلسلة الكائنات المتتابعة [...] وذلك من أجل ضبط خبرة الإنسان، وفق تعاقبية حول الأشياء، والمعلومات التي اكتسبها عنها، والعلوم التي أنشأها استنادًا إلى كل ذلك»[٤].

وهذا ما تجيب عنه فلسفة التاريخ من هيغل إلى شبنغلر، حيث نرى جهودًا مرصودةً بمجملها للاهتمام بالعودة إلى ما هو على الدوام بادئًا مسبقًا، مدفوعةً بـ«هم البدء من جديد» لتقريب «نور مضيء منذ الأزل»، مما يضطره الفكر التاريخي إلى «تكرار التكرار»: «وهكذا، من هيغل إلى ماركس، إلى شبنغلر عم فكر ينثني على ذاته التي يكمل بها [...] فينحني الفكر على ذاته منيرًا امتلاءه مكملاً دائريته، ليجد ذاته في كل الوجوه الغريبة التي اتقاها خلال رحلته المغامرة، راضيًا في النهاية أن يتلاشى في ذات الخضم الذي انبجس منه»[٥].

وفي الطرف المقابل يؤكد الفكر الديونيسي من هولدرلين (Holderlin) إلى هيدغر مرورًا بنيتشه حيث وجود إمكانيّة قبلية أسطورية لمعرفة أعمق بالكائن البشري غير أنه

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٥.

(٥) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧٥ و٢٧٦.



وأمام اســتحالة إقامة علاقة بهذه المعرفــة الأصليّة، فإن الشرط الضروري لهذه المهمة تتحدد فقط عبر إدراك الأصل بما هو غياب محض. ولا يكون فهم الإنسان لكينونته عميقًا إلا بالقدر الذي يمســك فيه بأصله وهو في حالة الإفلات الحتمي منه. هذا الأصل يكون قريبا بقدر الألم الذي يسببه تراجعه الأبدي نحو الماضي، «حيث لا تعطى العودة إلا في تراجــع الأصــل الأقصى – هناك، حيث أشاح الآلة بوجوههم، [...] بحيث لا نواجه هنا اكتمالا ولا انحناء، بل بالأحرى ذلك الشرخ المستمر الذي يبرز الأصل كلما أمعن الأصل في التقهقر، فيكون (الحد) الأقصى في تلك الحالة هو الأقرب»[١]، وتكون النتيجة المباشرة لهذا التراجع الأصيل نحو غياهب الماضي هو نسيان فكرة الأصل كليًّا، ونسيان الإنسان والتاريخ معه، وبالتالي إلغاء الإنسان والتاريخ.

وأمام تعذر الامساك بمصدر كينونة الإنسان، وفشل العثور على هذا الأصل عبر الماضي، فإن الأمل الوحيد يبقى قائمًا في المســتقبل. وكأن معنى أصل الإنسان هي مهمة تبقى باســتمرار برســم الفهم، بحيث يصبح مبحث الأصل هو الفضاء الملحاح الذي يدفع الفكر على أن يفكره «فيظل الأصل بالنســبة للفكر بمثابة الوعد الموشك على التحقق، لكن دون أن يتحقق أبدا»[٢].

وهكذا يكون «التقهقر في المســتقبل» بمثابة اللحظة التي يرتســم فيها الأصل، «الأمر الذي يتلقاه الفكر ويعطيه لذاتــه، بأن يتقدم بخطى متئدة نحو ما يجعله ممكنًا وأن يترصده فوق خط أفقه المتباعد أبدًا، الضــوء الذي انبعث منه الفكر، والذي ما زال ينبعث بوفرة»[٣].

عندما يكتشــف الإنســان أن جوهره محكــوم «بفقر مفرط» – حســب التعبير الهيدغري – بســبب جهله الأصل، يتكــوّن تاريخه. عندها، لا يســع هذه التصورات الهجينة للتاريخ التي يتغذى من اندفاع أخروي باطل، ســوى «أن تأخذ في الممارسة

---

(١) **الكلمات والأشياء**، الصفحة ٢٧٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٤.



بشـكل الرعب والمناورة الذاتيّة والعبودية»[١]. وهذا ما يـؤول إليه البحث عن أصل يؤدي بالفكر، على الدوام، إلى التقهقر دونه إلى أصل أبعد، وهكذا.

لذلك، فإن الفكر المرصود بهم العودة، يسـقط في وهم التفسير الغيبي، الذي يضطر إلـى «تكرار التكرار»، وهذا ما يجعل أصل الأشـياء مفارقًا لهـا. والأمر المؤكد هو أن هذا التفسـير ينقض كل الاتجاه الوضعي العلمي من أسسـه، الذي يميز الفكر الحداثوي اليوم.

هذه باختصار المزدوجات الثلاثة التي شـكلت الفضاء الثقافي للقرن التاسـع عشـر، ورسـمت خصائص الوجود الإنسـاني ككائن متناهٍ، كما تم اعتبارها كمفاهيم حددت العلاقة الحميمية لكينونة الإنسـان بالزمان، ووضعيته المزدوجة، كذات عارفة وكموضـوع للمعرفة، وكفكـر يومض لحظةً على سـطح اللامفكر فيـه. عندها «يظهر الإنسان متناهيًا، محددًا، منخرطًا في كثافة ما لا يفكر فيه، وخاضعًا في صميم كينونة ذاتها، لبعثرة الزمن»[٢].

انطلاقًا مـن اللحظة التي حظيت فيها هذه المزدوجات الثلاثة كثوابت للخطاب الأنثروبولوجي، ظهر الإنسـان في بعده ككائن متناه. وأمكن اعتبار المزدوجات الثلاث استراتيجيات ممكنة ومتساوية للتفكير في هذا التناهي، بطريقة لا تسمح بأي تعارض محتمل بين قبوله والخضـوع له، ومحاولة تجاوزه[٣]. لكن يبدو حسـب فوكو أن هذه المزدوجات قد اسـتنفذت الواحدة تلـو الأخرى، ولم تقدر علـى تجنب الوقوع في المأزق المتمثل في البحث في أسـس تناهي الإنسان نفسه. ذلك أن الفكر الحديث وفي اللحظة التي أعاد فيها اكتشـاف التناهي في إطار عملية التسـاؤل حول الأصل، قد أغلق «المربع الكبير» الذي كان الفكر قد شـرع في تحديد إصبعه، عندما انقلبت الإبستيمة الغربية في أواخر القرن الثامن عشر: «فإن علاقة الوضعيات بالتناهي، نسخ التجريبي في المتعالي (الترنسـندنتالي)، العلاقة المستمرة بين الكوجيتو واللامفكر، تراجع الأصـل وعودته، تحدد لنا هـذه كلها نمط كينونة الإنسـان. فعلى تحليل نمط

---

(١) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد ١٨/١٧، الصفحة ٢٢.

(٢) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٨.

(٣) **ميشال فوكو: مسيرة فلسفية**، مصدر سابق، الصفحة ٤١.



الكينونة هذا، لا على تحليل التمثيل كما حصل سابقًا، يجري البحث حثيثًا منذ القرن التاسع عشر لتبرير إمكانية المعرفة فلسفيًا»[١].

خامسًا: السبات الأنثروبولوجي:

عندما أعاد الفكر الحديث اكتشاف التناهي في إطار عملية التساؤل حول الأصل، «إنما يغلق الفكر المربع الكبير الذي كان قد باشر برسم أضلعه عندما انقلبت الإبستيمية الغربية برمتها عند أواخر القرن الثامن عشر»[٢]. فإن علاقة الوضعيات بالتناهي، وتكرار التجريبي في المتعالي، والصلة الدائمة بين الكوجيتو واللامفكر، وتراجع الأصل وعودته، باستطاعتها أن تحدد بنا «نمط كينونة الإنسان»، حيث إن تحليل نمط الكينونة أتاح للمفكرين منذ أواخر القرن التاسع أن يبرروا «إمكانية المعرفة فلسفيًا»[٣].

غير أن كل خطاب حول كينونة الإنسان يعمل على إعادة استثمار إحدى تلك المزدوجات، سيكون مآله الحتمي الوقوع في مأزق الخطاب الأنثروبولوجي بجهازه المفهومي الخاص الذي يشكل «النزعة الأساسية التي تحكمت بالفكر الفلسفي ووجهته من كانط حتى أيامنا هذه»[٤]، والتي تحيل إلى الذات والإنسان. لذلك يقترح فوكو ضرورة التخلي عن هذا الخطاب الأنثروبولوجي بالذات عبر رفض المحاولات الهجينة الهادفة إلى إعادة إنتاج وتوزيع صيغ تلك المزدوجات حتى «لا تغدو كل معرفة تجريبية، ما أن ترتبط بالإنسان، مجالاً صالحًا لفلسفة ممكنة»[٥]، والتفكير في أفق جديد ومغاير تمامًا ورافض لكل ما من شأنه أن يحيل إلى الفكرة الحديثة عن الإنسان. ويوضح فوكو مهمة خطابه «الأركيولوجي» وموقعه في إطار ذلك الفضاء المنظور، عندما يحذر الخطاب الفلسفي من الدخول في سبات جديد، ليس هو

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحتان ٢٧٦ و٢٧٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨١.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨١.



«سبات الدغمائية»، بل «سبات الأنثروبولوجيا». إذ لا سبيل لإيقاظ الفكر من سباته إلا عبر تقويض «المربع» الأنثروبولوجي من الأساس.

ذلك أن كل المحاولات الهادفة إلى التفكير من جديد بهذا «المربع» الأنثروبولوجي «سواء كان المقصود هو عبور الحق الأنثروبولوجي، والتخلص مما يصدر عنه من مقولات للوصول مجددًا إلى أنطولوجيا خالصة أو إلى فكرة جذرية عن الكينونة، أم كان المقصود أيضا محاولة سبر أغوار الفكر وحدوده، والعودة إلى نقد عام للعقل، بعد التحرر من النزعات النفساوية والتاريخاوية (Le psychologique et l'historicisme) وكل الأشياء العينية للحكم الأنثروبولوجي السبقي»[1].

ويستلهم فوكو من تجربة نيتشه في سعيه المبكر لاقتلاع جذور الأنثروبولوجيا، وهي المهمة عينها التي كرس الفكر الحديث ذاته لإنجازها. وفي هذا السياق العام الرافض لكل أشكال الخطاب الأنثروبولوجي الفلسفي، يندرج موقف فوكو الرافض الاعتراف للعلوم الإنسانية بصفتها العلمية. وهي بنظره لا تتعدى كونها مجموعةً من المعارف أو بالأحرى الخطابات المتمركزة حول الإنسان الحديث (anthropocentrisme) من حيث هو كائن حي وناطق وعامل «بمقدوره أن يكون عالمًا رمزيًّا قائمًا بذاته يرتبط بماضيه، بالأشياء وبالآخر، ويمكنه أن ينشئ انطلاقًا منه شيئًا كالمعرفة [...] والتي ترسم العلوم الإنسانية إحدى أشكالها الممكنة»[2].

إن الحقل المعرفي الذي تشكلت في إطاره العلوم الإنسانية لم يفرض سلفًا، يتمثل بفضاء بور تم تطويره وإثراؤه استنادا إلى عملية إنماء للتراث المعرفي المنحدر من العصر الكلاسيكي. فلم تكن العلوم الإنسانية لتظهر بسبب دواعي عقلانية ملحة، أو بسبب مشكلة علمية لم تلاق حلًا، أو لمتطلبات عملية قاهرة، بل ظهرت «يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتبار هو ما يجب التفكير فيه وهو ما يجب أن يعرف في آن معًا»[3]، داخل إبستيمية الحداثة على أثر «الطفرة الأركيولوجية» التي سمحت بتحول الإنسان إلى موضوع للعلم «منذ ظهور البشرية» والذي شكل «حدثًا

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٨

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٨٣ و٢٨٤.



في نســق المعرفة» طرأ بدوره في ضوء «إعادة توزيع شــامل للإبستيمية»[١]. عندها أصبح الإنســان «المنطلق الذي تتشــكل انطلاقًا منه كل معرفة فــي بداهتها الفورية البعيدة عن كل تســاؤل وصار (الإنســان) هو المخول بطرح معرفة تتعلق بالإنســان والبحث فيها»[٢].

لا يتناول فوكــو العلوم التجريبية بالنقــد بل يمنحها مكانةً مميزةً، كما يســتثني اللســانيات والتحليل النفسي والإثنولوجيا، ويبدي إعجابه الشــديد باعتبارها علومًا مضادة. لكن الأمر يختلف مع العلوم الإنســانية، فقد كانت أولى الميادين التي تأثرت بالمنعطــف الأنثروبولوجي بجهازه المفهومــي الخاص، لكنها «آخــذة بالتفكك أمام أعيننا، إذ بتنا نشــكو بأســلوب نقدي مما نــرى فيها من تناس للثغــرة التي جعلتها ممكنةً، ومن عقبات عنيدة، تعرقل بإصرار نشوء الفكر الآتي»[٣].

يحاول فوكو تبرير منح العلوم الإنســانية صفتها العلميــة، وينكر عليها أن تصبح كذلك ذات مرة، إذ «لا جدوى إذًا من القول أن «العلوم الإنســانية» هي علوم خاطئة بل هي ليست علوما على الإطلاق. فالتشــكيلات التي تحدد وضعيتها وتجذرها في الإبســتيمية الحديثة تمنعها كليًا من أن تكون علومًا»[٤]. فضلًا عن ذلك، فهي تملك الأهلية والقابلية لتوضيح «انتشــارها الضبابي» داخل حيز مثلث الأبعاد، الأمر الذي يجعلهــا من الصعوبة بمكان تحديد موقعها بدقة، وهــذا ما «يضفي على مكانتها في حقل الإبســتيمولوجيا طابعا متزعزعًا لا يمكن تغييره، ويظهرها في الوقت عينه خطرة وفي خطر»[٥]. ثم إن العلوم الإنسانية بسبب نزعتها الإناسوية (L'anthropologisme) هي خطر يهدد المعرفة من الداخل: «فمن السهل الظن أن الإنسان قد تحرر من ذاته، عندما اكتشــف أنه ليس محور الخليقة ولا محور الكــون ولا حتى ذروة الحياة وغايتها

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٤.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٤.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٢.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٩.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٦.

النهائية. لكن العلوم الإنسانية تبقى وسيطًا خطيرًا في حيز المعرفة حتى لو لم يعد الإنسان سيدًا في مملكة العالم، ولم يعد يهيمن في وسط الكينونة»[1].

ويعيب فوكو على العلوم الإنسانية ارتباطاتها الوثيقة بالميتافيزيقا المتمثلة بالمزدوجات الثلاثة التي تعمل على إعادة إنتاجها واستثمارها داخل أفقها المسدود. إن ما يفسر الوضعيّة الملتبسة للعلوم الإنسانية واضطراب مفاهيمها، هذا إلى جانب «صعوبة» هذه العلوم وعدم نباتها، وعدم دقتها العلمية، فضلاً عن صلتها الخطرة بالفلسفة، ليست بسبب «الوضع الميتافيزيقي» للإنسان أو تعاليه، بل «هو تعقيد التشكيل الإبستيمولوجي، الذي تقع داخله، وعلاقتها الثابتة بالأبعاد الثلاثة التي تحدد حقلها»[2]. هذا ما يظهر أن العلوم الإنسانية لا تمثل تحليلًا «لما هو الإنسان بطبيعته»، إذ إنها تملأ المسافة الفاصلة بين علم الاقتصاد والبيولوجيا وفقه اللغة «إلى ما يضفي عليها إمكانية الوجود في كينونة الإنسان ذاتها»[3].

ويعتبر فوكو أنه إذا كانت العلوم الإنسانية لا تشكو من التدني على مستوى «الدقة والصرامة»، فهي تقف كعلوم للازدواجية في موقع «ميتا-معرفي». وهي في مضاعفتها لذاتها ولعلوم اللغة والعمل والحياة لتبلغ بذلك حدودها القصوى، فإنها لا تهدف إلى تقعيد الخطاب (Formalise)، «بل على العكس، فإنها تغرر الإنسان الذي جعلته موضوعها في حقل التناهي والنسبية والرؤيا - أي في حقل تحضير الزمن غير المحدود للزمن. من الأصح إذن بالنسبة للعلوم الإنسانية الكلام عن موقعها «ما فوق» أو، «ما تحت-المعرفي» («ana» ou «hypo» épistémologique»)، ولو أمكن تجاوز هذا المعطى الأخير («hypo») من معناه الدوني لكان أعطى فكرةً واضحةً عما يحصل»[4]. وهذا بنظر فوكو ما يسهل فهم الطابع الغامض، وقلة الدقة التي تعاني منها العلوم الإنسانية، الأمر الذي يوحي بتصدعها وتداعي بنيانها، حيث سيختفي الإنسان نفسه كموضوع لتلك المعرفة ومعه علومه الإنسانية. فتطوى بذلك صفحة أخرى في بناء

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩١.

المعرفة لتبدأ صفحة جديدة في إبستيمية بدون إنسان ومغايرة لسابقاتها، كفضاء معرفي «يرفض التفكير دون أن يفكر في الحال أن الإنسان هو الذي يفكر»[1].

سادسًا: اللحظة العدمية المتعالية

دأبت الفلسفة الحديثة منذ القرن التاسع عشر على التبشير، وبنبرة مفرطة في التفاؤل، بحتمية تحقيق المقام السعيد للإنسان على الأرض، وفي اللحظة التي يتمكن فيها البشر من إزاحة الآلهة عن عروشها، وبالقضاء على الاستلابات والأوهام.

إلا أن هذا الخطاب الأنثروبولوجي المتحكم في الفكر الفلسفي منذ كانط إلى اليوم قد خمدت أنفاسه ودخل في مرحلة النزع الأخير، لتهن جذوة العنفوان ولهيب الحماس داخل إبستيمية الحداثة، ويخلى المكان هذه المرة للسأم والضجر. فيتصدّع البنيان الجديد للمعارف، ويتفكك الفضاء الموحد لإبستيمية الحداثة، ويتشظى منبئًا بقرب لحظة أفول عهد التاريخ، وقرب اختفاء الإنسان وعلومه. وربما كانت التجربة النيتشوية هي السباقة للدعوة إلى التحرر من النزعات النفساوية والتاريخاوية، وكل أشكال الحكم الأنثروبولوجي السبقي، باعتبارها تمثل أول سعي لاقتلاع الجذور الأنثروبولوجية، وأول مجهود يبذل في الفلسفة الحديثة يهدف إلى إيقاظ الفكر من سباته الأنثروبولوجي المتمثل في الوثوق بأسطورة الإنسان الحديثة.

إن مشروع نيتشه كاستحقاق وكمهمة في المستقبل في آن معًا، شكل «عتبةً» (Feuil) في أفق الثقافة الغربيّة، ويمكن منها للفلسفة المعاصرة أن تكتشف السمات الأولى لمرحلة إبستيمولوجية جديدة، وأن تنطلق نحو استئناف التفكير في غياب الإنسان نفسه عن فضاء المعرفة والتفكير، حيث يبقى نيتشه بلا شك مشرفًا من علوّ على مسيرتها إلى أمد بعيد[2]. كما تشكل «إنارة» هيدغر لـ«الأنطولوجيا الأساسيّة» منارات «هادية» في سماء الثقافة المعاصرة من أجل استئصال النزعة الإنسانية والتاريخ من الجذور كأشكال معبرة عن السبات الأنثروبولوجي.

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨١.



إن اكتشــاف «العودة» هو رجوع إلى الإنســـان في تمزقه الأصلي، وحيث العتبة حين كان كل شـــيء موجودًا قبل الإنســـان، ولئن كان اكتشـــاف العودة يعبّر عن حق نهاية الفلســـفة، فنهاية الإنسان هي بدورها عودة بداية الفلسفة. ولم يعد يمكن اليوم التفكير إلا داخل الفراغ الذي يتركه وراءه الإنسان المندثر. ذلك أن هذا الفراغ لا يشكل نقصًا، فليس هو أكثر أو أقل من إعادة انتشار لفسحة يستأنف فيها التفكير مجددًا»[1]. وقد اتخذت هذه «الفســحة» ســمات ذلك الاهتمام الكبير الذي أضحى يوليه الفكر المعاصر لأبحاث اللغة واللاشعور.

تبــرز اللغة الآن ضمن الحيز «الفلســـفي – الفقهي» الذي فتح نيتشـــه لنا أبوابه بشـــكل «تعددي لغزي»، وهذا ما جعل البحث في كينونة اللغة وهيمنتها الشـــاغل الأكثر حضورًا في الثقافة المعاصرة. ويكشف مبحث اللغة عن مفارقة غريبة في مسار الفكر المعاصر، إذ بالمقدار الذي نسجل فيه حضور أفق كينونة اللغة، فإننا نلحظ في الوقت عينه انحصارًا شديدًا للصورة الحديثة عن الإنسان واختفائها.

لقد تكشفت كينونة اللغة في أفق التســاؤل الذي يشير فضولنا المعرفي حول ماهية اللغة بذاتها، وعن كيفية «الالتفاف» حولهــا لإظهارها «بذاتها وبكمالها» فضلاً عــن العلاقة بين اللغة والكينونــة، وعن هويّة «الصوامت في العالــم»، ووفق أية لغة تتكلم وطبق أية قواعد.

لقد أصبحت هذه التســاؤلات ممكنةً «بفعل نوع من «التفسخ» طرأ على كينونة اللغة في القرن التاســع عشــر، بعد أن انفصل قانون الخطاب عن التمثل: لكن هذه الأســئلة غدت حتميّةً عندما اقتيد الفكر من جديد، وبعنف، مع نيتشه ومالارميه نحو اللغة بعينها، ونحو كينونتها الوحيدة والعصيّة»[2].

لقد فرض هذا التبعثر «الذي شمل اللغة، والمرتبط بذاك الحدث الأركيولوجي المتمثــل بـ«أفول الخطاب» منذ أواخر القرن الثامن عشــر مهمــةً عظيمةً نذر كل من نيتشـــة ومالارميه (Mallarmé) نفســيهما بجمع لعبة اللغة الكبيرة من جديد في حيز

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٥.

واحد، يؤلف وثبة فاصلة نحو صيغة فكرية متحددة في نمط معرفي نشأ في القرن السابق»[١].

لقد احتل بحث اللغة والأسئلة التي طرحت بشأنه موقفًا مميزًا يكشف عن «ولادة» أول شعاع في أفق يوم على وشك الانحباس. وحين «نستشف منه، منذ الآن، أن الفكر ذاك الفكر الناطق منذ ألوف السنين دون أن يعي ما هو الكلام، أو حتى إنه يتكلم - سوف يتمالك كل ذاته ويتوهج من جديد في أفق كينونته»[٢]. وهذا ما كان يهيئ له نيتشه، من داخل لغته، حين قتل الإنسان والإله معًا، ليفسح المجال أمام عودة وتجدد بريق الآلهة.

يرى فوكو أن السؤال الملحاح الذي فرضه نيتشه على الفلسفة، لم يكن الهدف من ورائه - في نظر نيتشه - معرفة جوهر الخير والشر، بل عن المتكلم، حين النطق بعبارة «أغاثوس» (صالح) عند الإشارة إلى أنفسنا، وبعبارة «ذيلوس» (فاسد) عند الإشارة إلى الغير. وقد بقي نيتشه مثابرًا على التساؤل عن ذلك المتكلم الذي يملك الخطاب ويمس به بكامله، إلى أن اضطر في الأخير في كتابه **هذا هو الإنسان** إلى إقحام نفسه داخل هذا التساؤل ومحاولة تبريره بالرجوع إلى ذاته كمتكلم وكمتسائل[٣].

أما مالارميه (Mallarmé)، فقد نذر نفسه من أجل إخضاع كيان العبارات المجزأة لمقتضيات وحدة تبدو مستحيلة، مما جعل مشروعه يتجه نحو «سجن» الخطابات الممكنة في «عمق الكلمة الهش»[٤]. ويجيب مالارميه عن السؤال الذي يطرحه نيتشه حول هوية المتكلم «مرددا أن المتكلم هو الكلمة في وحدتها، في تذبذبها الهش، وحتى في عدمها ذاته - لا معنى الكلمة، بل كيانها اللغزي العابر [...]. ويواصل مالارميه محاولة الإمحاء في لغته الخاصة، إلى درجة أنه يرفض الحضور فيها إلا بصفته منفذًا في مراسم الكتاب البحتة، حيث ينبثق الخطاب من ذاته»[٥].

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٦
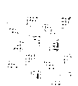
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٥.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٥.





لا شك أن التفكير المستقبلي أمام أخطر خيار فلسفي يطرح على عصرنا، إذ إن مهمة التخلي النهائي عن كل طرح أنثروبولوجي يبحث في كينونة اللغة أو الدلالة، وعن أي تمثل حولها، تضطره إلى «الوصول إلى كينونة الإنسان بالذات والكشف عنها وتحريرها»(١). إلا أن الثابت في تاريخ الثقافة الغربيّة، هو ذاك التنافر الأصيل بين كينونة اللغة، وكينونة الإنسان كخاصة من خصائص فكرنا الأساسية. وهذا ما يفسر الانقلاب داخل مراكز القرار المعرفي، عندما يتحوّل إلى أسير للغته، مغمورًا بها من كل جانب. فهي تحاصر الذات داخل قلعتها المكشوفة وتسلب منها حق الدلالة عليها، وقول الحقيقة عنها: «إن ما يطل علينا من داخل اللغة [...] هو أن الإنسان «نهائي»، وأنه حيث يبلغ ذروة كل كلام ممكن، لا يصل إلى صميم ذاته، بل إلى حافة ما يحده: في تلك المنطقة حيث يهيمن الموت، وينطفئ الفكر، وحيث الوعد بالأصل يتراجع إلى ما لا نهاية»(٢).

إن ما يبرق في سياق الإمكانيات المتاحة للغة، هو النهاية الوشيكة للإنسان. فيتساءل فوكو بنبرة لا تخلو من الشماتة أمام الآفاق العدمية لكينونة الإنسان، والتي أتاحها اهتمامنا باللغة، قائلاً «ألا يجب التسليم أنه يتوجب على الإنسان، بما أن اللغة قد عادت من جديد، أن يعود هو إلى ذاك العدم الهادئ الذي حجرته فيه في الماضي وحدة الخطاب المتسلطة؟ كان الإنسان صورةً بين نمطين مختلفين لكينونة اللغة، أو أنه لم يتكون بالأخرى إلا بعد أن تحررت اللغة من التمثل، الذي كانت محصورةً بداخله، فتبعثرت: لقد ركّب الإنسان صورته في فجوات اللغة المقطعة الأوصال»(٣).

إن بروز كينونة اللغة سمح للثقافة المعاصرة ببلورة محور جديد من التفكير، يطرح لأول مرّة أمام الفكر إشكاليّة الوجود الإنساني عبر سبر أغوار اللامفكر فيه، ليشكل بذلك موضوع اللاوعي (L'inconscient) أو اللامفكر فيه (L'impensée) إغراءً جديدًا للفكر الحديث: «إن ما يهيمن على مجرى الفكر الحديث بأكمله، هو قانون التفكير في اللامفكر فيه»(٤).

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.



لقد كشـف تحليل التناهي انطلاقًا من الفكرة السـائدة حـول اللغة، بكونها لا يمكن أن تكون إطار معرفة موضوعية لأنها ما تزال تلح على ضرورة إعادة تفسير التاريخ بكشـفها أنه كان الإنسان على الدوام تاريخ. وهذا ما يكشـف عن القدرة الكامنة في الإنسـان على فهم نفسـه والموجودات من حوله، مما يفتح أمام الإنسان فضاءًا زمنيًّا يمنح التاريخ والزمن وجودهما المتميز داخله «لدرجة أن الأشياء (حتى تلك التي تأتي قبله) تجد فيه بدايتها: فهو ليس ندبةً وسـمت في لحظة مـن الزمن، بل هو النافذة التي يسـتطيع الزمن بشـكل عام أن يعيد تكوين ذاته من خلالها وينصرم، وتسـتطيع الأشـياء فيها أن تحقق ظهورها في لحظتها الخاصة»[١]. لذا يكشف فوكو عن تصميمه إقصاء هذا المفهوم الكلاسيكي عن التاريخ لأنه يحيل إلى الذات الفاعلة والمؤسسة.

لقد حان قرار إلغاء التاريخ في ثوبه الأنثروبولوجي في سياق الخطوات الفوكوية الحثيثة لإعلان «موت الإنسان». وبالتأكيد، فهم هذا القرار في أهدافه العميقة الرامية إلى نفي واقعيّة التاريخ، والتشكيك في قدرته على إنجاز دراسة علميّة حول الإنسان. وهنا، يحدد فوكو ملامح هذا المشروع في سعيه «إلى القضاء على آخر مظاهر التبعيّة الأنثروبولوجية»[٢] المتمثلة بالتاريخ في ثوبه الكلاسـيكي، حيث يلاحظ فوكو أنه خلف تاريـخ الوضعيات يظهر تاريخ أكثر تجـذرًا منه هو تاريخ الإنسـان: «تاريخ يتعلق الآن بكينونة الإنسان ذاتها، إذ يظهر أنه ليست فقط محاطًا بتاريخ، بل هو ذاته، في تاريخيته الخاصة، هو الذي يرسم تاريخ الحياة البشرية وتاريخ الاقتصاد وتاريخ اللغات. وهكذا يكون هناك، على مستوى عميق جدًّا، تاريخية للإنسان تكون تاريخ ذاتها، وفي الوقت عينه، تكون هي التبعثر الجذري الذي يبرر كل التاريخيات الأخرى»[٣].

إن المتتبـع لحقيقة موقف فوكو من التاريخ يـدرك أن هذا النقاش الدائر يتنزل في صلب اهتمام فوكو الأساسي والموجه إلى محاربة النزعة الإنسيّة في كل تجلياتها، وتعقب الإنسـان كذات واعية وفاعلة وعاملة ومريدة، وما يحيل إليه من رفض لفكرة الاسـتمراريّة في التاريـخ: «إن التاريخ المتصل هو الرديف الملازم للدور التأسيسـي

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٤.

(٢) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

(٣) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٢.



للذات: فهو الذي يضمن لها أن تستعيد كل ما ضاع منها، وتؤكد أن الزمان لا يفرق بين الأشياء إلا لكي يعيد إليها وحدتها، وما يعد بأن كل هذه الأمور التي أزاحها الاختلاف، في مقدور الذات - في صورة الوعي التاريخ - أن تتملكها يومًا ما، لتبسط عليها هيمنتها، وتجد فيها ما يمكن أن نسميه مقرها»[١].

أوليس التاريخ هو آخر حصن التجأت إليه الذات هربًا من معول النقد الفوكوي؟ من هنا كانت دعوة فوكو إلى «اغتيال التاريخ» الذي يحيل إلى ذلك الوهم الكبير المتمثل بـ«الذات» وهو في جوهره «ليس هو اختفاء للتاريخ، بل انقراض ذلك الشكل من التاريخ الذي يحيل ضمنًا، وبرمته، إلى النشاط التركيبي للذات»[٢].

لقد أدرك فوكو أن فكرة تاريخ شامل مثقل بالوعود، وحامل لواء تحرر الذات من استلاباتها قد أخذت في الاندثار، بحيث «صرنا نلحظ ارتسام البشائر الأولية لما يمكن أن نطلق عليه تاريخًا عامًا، مختلف عن الأول أشد الاختلاف»[٣]، مما يفرض ضرورة التخلّي عن شكلَين متلازمين من الأوهام هما: أوهام النزعة الإنسيّة، وأوهام التاريخ: «إن جعل التعليل التاريخي خطابًا للمتصل، والوعي البشري ذاتًا هي مصدر كل صيرورة وممارسة: هما وجهان لنسق فكري واحد. إنه نظام يعتبر الزمان تجميعًا كليًّا للأحداث، والثورات مظاهر ليقظة الوعي»[٤].

والحال أن إبستيمية الحداثة هي التي ربطت لحظة «ميلاد الإنسان» ومفهومنا الحديث للتاريخ، والتطور التاريخي كحدث يحمل بصمات «النزعة الإنسيّة» الخالقة له، وهي في الوقت ذاته سمة لذلك التطور: «وعلى كل حال، فإن وضع التاريخ في الحيز المعرفي بهذا الشكل له أهمية كبرى لعلاقته بالعلوم الإنسانية. فبما أن الإنسان التاريخي هو الإنسان الحي العامل الناطق، فكل ما يتضمنه التاريخ أيًا كان، فإنه يتعلق بالسيكولوجيا أو السوسيولوجيا أو فقه اللغة. وعلى العكس من ذلك، ربما أن الإنسان أصبح برمته تاريخيًّا، لا يمكن لأي من المضامين المدرسة في العلوم الإنسانية أن يبقى

---

(١) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٣



مستقرًا في ذاته، أو أن يفلت من حركة التاريخ»[١]. وهكذا، يشكل التاريخ بالنسبة للعلوم الإنسانية فضاءً «مميزًا وخطرًا» في آن معًا.

ويلاحظ فوكو أنه ومنذ القرن التاسع عشر، ارتبط الفكر الجدلي والتاريخي بذاك المفهوم عن النزعة الإنسيّة كفلسفة للممارسة، والتي ارتبطت من جانبها بالفكر التاريخي: «لقد لعبت هذه الفكرة تحت صور مختلفة منذ القرن التاسع عشر ذات الدور: إنقاذ سيادة الذات والمحافظة على الصورتين المقترنتين للأنثروبولوجيا والنزعة الإنسيّة،ضد جميع أشكال الخلخلة والانحراف عن الأصل»[٢].

وهكذا، قيض الفكر المعاصر بفضل الخلخلة التي أحدثها ماركس، وجينالوجيا نيتشة لصورة الأنثروبولوجيا في الثقافة الحديثة، مما عجل بإصدار حكم مسبق باستحالة إنجاز دراسة علميّة حول الإنسان والتاريخ، وبالتالي قرب الإعلان عن «اختفاء الإنسان» و«اغتيال التاريخ». إلا أن التطور الحاسم للأبحاث والدراسات البنيويّة حول الإنسان، عجل بإصدار شهادة وفاة في حق «أسطورة القرن التاسع عشر الكبرى». إذ لم تنته إلى الكشف عن ماهية أصيلة للإنسان، بقدر ما ذهلت بتلك البنية الصامتة الكبرى المتمثلة باللاشعور، والمتحكمة في نشاط الإنسان: وأخيرًا، ومنذ عهد قريب جدًا، عندما خلخلت أبحاث التحليل النفسي واللسانيات والإثنولوجيا مركزية الذات بالنسبة إلى قوانين رغبتها، وأشكال لغتها وقواعد سلوكها، أو ألاعيب ومراوغات خطاباتها الأسطوريّة أو الخياليّة، عندما تبيّن أن الإنسان نفسه عاجز إذا سئل عن ماضيه، عن أن يفسر حياته الجنسيّة ولا شعوره والأشكال المنظمة للغته، وانتظام تخيلاته»[٣].

وفي هذا المستوى حيث يطل علينا «تناهي» الإنسان بالذات من داخل حقل اللغة، فإنه وحين يبلغ الإنسان غاية كل خطاب ممكن، فهو لا ينتهي إلى «صميم ذاته»، بل إلى تخوم تناهيه وحافة ما يحده: «في تلك المنطقة حيث يهيمن الموت،

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٢.

(٢) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٤.



وينطفئ الفكر وحيث الوعد بالأصل يتراجع إلى ما لا نهاية»[١]. عندها، لم يعد للإنسان الذي ظهر في أوائل القرن التاسع عشر تاريخ، ليكتشف كينونته الذاتية مفرغة التاريخ (Déshistorisé) عبر تشابكها مع تواريخ هجينة لا تخضع لها: «إذن ليس الإنسان ذاته تاريخيًّا، لأن الزمن يأتي من الخارج ولا ينبع من ذاته»[٢]. لكن ألا يكون معنى هذا «أن الإنسان قد تحرر من ذاته عندما اكتشف أنه ليس محور الكون، ولا حتى ذروة الحياة وغايتها النهائيّة»؟[٣].

يجيب فوكو: «في كل حال، أمر واحد مؤكّد: هو أن الإنسان ليس أقدم ولا أثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانيّة»[٤]، لم يكن موجودًا حتى نهاية القرن الثامن عشر. وقد تحقق ظهوره ليحتل فجأةً مركز الصدارة في القرن التاسع عشر، على إثر تحول جذري طرأ على نسق المعرفة الكلاسيكيّة منذ قرن ونصف القرن. ويؤكّد فوكو أن الإنسان ليس إشكاليّةً أصيلةً في فضاء المعرفة البشريّة، ولا ذاك الموضوع الخالد الذي قضّ مضاجع المفكرين على مر العصور، وبأن مجرد ظهوره كحدث في المجال المعرفي الحديث «لم يكن ذلك تحررًا من قلق عتيق، ولا ممرًّا لهم ألقي إلى حيّز الوعي، أو ولوجًا في الموضوعيّة لتلك الأمور التي بقيت طويلًا عالقةً في حيز المعتقدات والفلسفات»[٥].

في الواقع ليس الإنسان سوى مجرد مفهوم مؤقت وعائم، و«اختراع حديث العهد» وحدث ثقافي لا يملك حرية الحركة، إلا في إطار الفضاء الإبستيمولوجي داخل النسق المعرفي لإبستيمية الحداثة: «أما في أيامنا هذه، فكون الفلسفة هي دائمًا ولا تزال في طور أن تنتهي، وكون أنه داخلها ربما، وأيضًا بل خارجها على الأرجح وفي صراع معها [...] كل ذلك يدلّ ولا شك على أن الإنسان مشرف على الموت»[٦].

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٣١١.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠١.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٦.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٢.

إن ما توصّل إليه نيتشه بالضبط، هو أنه قد عين العتبة التي يمكن انطلاقًا منها للفلسفة المعاصرة أن تستأنف التفكير، وحيث يتحوّل «الوعد بالإنسان» إلى حتميّة «موت الإنسان» الوشيك، ليعود إلى وضعيته السابقة، إلى مجرّد كائن بين الكائنات. وليس موت الإله في النسق النيتشوي سوى مرادف لزوال الإنسان، فيتكشّف عندها أن موت الإله والإنسان الأخير متلازمان: أو ليس الإنسان الأخير من يعلن أنه قتل الإله وبهذا يكون الإنسان الأخير أقدم وأحدث شبابًا من موت الإله، فيما أنه قد قتل الإله، فهو المسؤول إذن عن تناهيه، ولكن بما أنه يتكلم ويفكر ويوجد في موت الإله، فجريمته أيضًا محكوم عليها أن تموت، فلا بد للإنسان من أن يزول. إن ما يبشر به فكر نيتشه، أكثر من موت الإله هو نهاية قاتله[١].

إن الانطباع الأول والأساسي الذي يرتسم في خيال كل دارس ومتتبع للخطاب الأركيولوجي الفوكوي هو تلك القدرة النقدية الهائلة التي تبشر بإنجازات ثوريّة على مستوى العلوم الإنسانية، ومباحث «أسطورة القرن العشرين الكبرى». وهو ما يسمح بانقشاع ضباب الوثوقيّة، وتصدّع صرح الأوهام الأنثروبولوجية. وهذا ما يسمح ببناء المعرفة الإنسانيّة وفق أصول نقديّة وعلميّة تحررها من التحديدات الميتافيزيقية القابعة في خطاب نرجسي لذات مازوشية، ومن جدل مفارق عقيم. لكن سرعان ما سقط القناع، وتكشف وجه الأركيولوجيا العاري، وما كان يضمره من ارتسامات توحي بالجدة والوقار.

إن سعي فوكو إلى تقزيم أي دور محتمل للذات، ومحاولته إقصاء كل مظاهر الوعي والمعنى والإرادة، وتسفيه كل خطاب أناسي، كل هذا يكذب ما ادعاه فوكو من أن هدفه لم يكن أبدًا «إقصاء مشكل الذات»[٢]، بل «السير قدمًا خارج الأماكن الجميلة التي ألفنا السير فيها، بعيدا عن الضمانات التي تعوّدناها، وفي أرض لم تراقب بعد حدودها وتحدد أطرافها، ونحو غاية ليس من السهل التكهن بمجاهلها»[٣]. إنه فضاء للتحليل كحيز بكر خال «بلا أعماق ووعود»[٤]. وأخذًا بموقف فوكو هذا، ألا

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٣١٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.

يكون الحديث عن اختفاء وشيك للإنسان، هو ضرب من هذه الوعود؟!، أم أن قضية الإنسان، في نظره، لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الطرح الفلسفي والخطاب الجدي - الذي يفتقد إليه الطرح الفوكوي ذاته - وتبقى دون مجال حقله الأركيولوجي؟!

لا شكّ في أننا أمام صنف فوكوي غير مبرّر، وضحكة نيتشويّة ماكرة، عندما يتعلق الأمر بإعلان «موت الإنسان» كحدث حتمي ومبرر في خطاب فوكو الذي يلح على أن يبقى دومًا فريدًا ويحظى وحده بحق امتياز الإعفاء من تبرير خطابه!

إننا على عتبة خطاب طافح بالعبثيّة في حديث فوكو عن مصير جنائزي للإنسان، وأمام لحظة عدميّة متعالية تحكم على كل رهان مستقبلي على الإنسان بوصفها أشكالاً فكريّةً «خرقاء وعاجزة»: فإلى كل أولئك الذين يريدون الاستمرار في الكلام على الإنسان، على نفوذه أو على تحريره، إلى كل أولئك الذين يستمرون في التساؤل حول ماهية الإنسان في جوهره إلى كل من يريد الانطلاق منه الولوج إلى المعرفة، وبالمقابل، إلى كل من يرجع كل معرفة إلى حقائق الإنسان ذاته...»[١]، إلى كل أولئك «يراهن» فوكو فقط على «...أن الإنسان سوف يندثر، مثل وجه من الرمل مرسوم على حد البحر»[٢]. وطالما أن الأمر مجرد عمليّة مراهنة، فإنه لا يسع فوكو «إلا الرد بضحكة فلسفيّة - أي، إلى حد كبير بضحكة صامتة»[٣].

ولما كان كل رهان يحمل في ذاته إمكانية متساوية في الربح والخسارة، ولما كنت أجهل فن القمار، وأخشى من عواقب «الإفلاس»، فإني على يقين من أني لن «أراهن» على تخمين مقدار الربح والخسارة حول حصة فوكو في هذه الجولة المفلسة !

هكذا بدا لنا المشروع النقدي لدى فوكو في قراءة أولى امتدادًا لثقافة فلسفة «موت الإنسان»، وافتتانه بنزعته التحليلية الهادفة إلى مواصلة تقويض أسس النزعة الإنسيّة، وإقصاء مفهوم الإنسان. إلا أن الخطورة التي يحملها المشروع الفكري عند

---

(١) **الكلمات والأشياء**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٢.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٢.



فوكو هو تصميمه على تحقيق غاياته داخل ميدان الأفكار والمعارف. ومن أجل مطاردة هذا الشبح المخيف للإنسـان، كانت محطة فوكو الأولى من خلال الدراسة البنيوية، لكنه سـرعان ما اكتشف لنفسـه مدانًا جديدًا له قدرة على اسـتئصال أسس النزعة الإنسـيّة، وتقويض آثار الإنسان، وهو يتمثل بالمنهج الأركيولوجي. غير أن هذا التوقف في المحطة الأركيولوجية كان بالنسبة إلى فوكو ظرفيًا. لذا فهو يفضل أن يقتفي، هذه المرة، خطوات ملهمه الأول نيتشه، ومستنجدًا بمنهجه الجينالوجي، فيكتشف لنفسه ولعا جديدًا ليس هو الخطاب (Discours) بل هو السلطة (Pouvoir).

لقد لاحـظ فوكو أن العلوم الإنسـانية هي علوم مزيفة، لجهـة اعتبارها الذاتية العنصر الوحيد المكون لها. وهذا ما أوقعها في مجال نفوذ «إرادة المعرفة»، وسقطت علـى درب الهروب اللامتناهـي إلى الأمـام، درب النمو المثمر للمعرفة. ويتسـاءل يورغين هابرماس (J. Habermas) عن الأسـباب التي حثـت فوكو على أن يحول - بصيغة تعميميـة - إرادة المعرفـة وإرادة الحقيقة المكونتين لعلوم الإنسـان بخاصة وللإبسـتيمة الحديثة بعامة، وإرادة السـيطرة على النفس إلى إرادة تسـلط بالذات؟ فضلاً عن الأسباب التي دفعته إلى الإقرار بوجوب إثبات قيمة تحكمية وأصلاً متحدرًا من الممارسـات السـلطوية لكل خطاب؟ ويضيف هابرماس قائلاً: «بهذه الفرضيات بدأ المنعطف المتجه من أركيولوجيا المعرفة إلى تفسـير جينالوجي (نسـابي) لمنشأ وصدور وسقوط التشكيلات الخطابية التي شـغلت حيز التاريخ الخالي من الثغرات والمعاني»[1].

---

(١) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد ١٨/١٧، شتاء/ربيع ١٩٩٢، الصفحة ٢٣، الذاتية المفهومة كنصوص الإنسان الحي العامل والناطق ذاته.

الفصل الرابع



جنيالوجيا السلطة: السلطة والحقيقة والجسد

«الجسـد وما يتصل به مناخ وتربة، هو المكان الصالـح لـ«Herkungt» نعثر فوق الجسـد على آثار الحـوادث الماضيـة، لأن الرغبات والإخفاقات منـه تتولد، وفيه تنعقد عراها، ثم تختفي بغتةً، بل فيه أيضًا تنحل لتدخل في صراع تتلاشى بعده في أثر بعضها، ويتوالى خصامها على هذا النحو بدون كلل»
«لا أريد أن أقوم بسوسـيولوجيا تاريخية لمحرم ما، وإنما التاريخ السياسـي لإنتاج الحقيقة»

ميشال فوكو

إن الخطاب الأركيولوجي في سـعيه إلى تخطي الخطاب العلموي الإنسـانوي بهدف بلـوغ الدقة البنيويـة، كان مدفوعًا إلى تجنـب المزدوجات الميتافيزيقيـة التي تميز تحليلية التناهي، والسـير ضمن اسـتراتيجية التحرّر من أسر المعنى والحقيقة الجدية وأفعال الخطاب الجدي، مما يمنحه فرصة المناورة والحركة بالاستقلال عن أي مركز.

ويشـير دريفوس ورابينوف إلى الالتـواءات الداخلية التي تعانـي منها الطريقة الأركيولوجية، ذلك أن منحهـا الانتظامات التي تصف الخطابـات الجدية قدرة على تنظيم إنتاجها قد أوقعها في دوامة التأرجح بين «تحليل وصفي» و«تحليل تنظيمي»[١].

وهكـذا انتهى فوكو إلى مأزق يحتم عليه ضرورة الاختيـار بين أحد الحلَين: فإما أن يمضـي في اعتمـاد المنظور الجدي الذي يمنـح قدرًا أكبر مـن الأهمية للحقيقة الموضوعيـة، مما يحيل الخطاب ذاته إلى مجرد هامـش، وإما أن ينخرط بحجة أهمية

---

(١) **ميشال فوكو مسيرة فلسفية**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٦ و٨٤.

الخطاب، في الوقــوف أمام متن الخطــاب وذلك بمنأى عن كل إحالــة إلى المعنى الجدي.

إن التردد الذي ســقط فيه فوكو عند تحليله للصيغ الخطابية، وعدم قدرته على الحســم في ما إذا كانت جميع المبادئ التفسيرية هي مجرد قوانين إليها الظاهرات، أم هي مجموعــة قواعد قائمة في صميم الوجدان الشــخصي للفــرد المتكلم؟ ولما كانــت نصب الباحــث الأركيولوجي صامتةً منــذ الأزل، لم يكن من خيــار أمام فوكو ســوى الوقوف أمام نصــب الملفوظات، ووصفها كخطابــات صامتة، حيث يتوجب عليــه تجاوز البحث الجدي عــن المعنى والحقيقة. ولكن عندما يســتند هذا الجهد إلى مفهوم الوصف الصرف، فإنه يثير عقبات صعبة التجاوز تجعل من الضروري طرح أســئلة وجيهة تتعلق بإمكانية القيام بوصف صرف، ومــا ينطوي عليه العمل الوصفي من إمكانيات متساوية في الصدق والخطأ، بل وما يؤول إليه اختيار المقولات الوصفية من تكريس لأشــكال من التأويل، هذا فضلاً عما يعنيه كل ذلك من مناورة نحو إعادة تكريس مفهوم الحقيقة.

إن ادعاء الباحــث الأركيولوجي بالوقوف «خارج أفق المعقولية»، لا يمنح خطابه قيمةً ومعنًى، بل يحيله إلى مجرد «صانع للاختلافات» ويضعه معلقًا على حافة الفراغ. وهذه الرغبة الفوكوية في إقصاء المفاهيم الحداثوية العقلانية عبر رفض «النرجســية المتعالية»، والتخلص من غائية العقل، دفعت به إلى الانقســام بين «ذات منفصلة» و«ذات متورطــة»، وأن يكون في ذات الوقت مراقبًا منقســمًا داخل وخارج الخطاب المعلق.

غير أن ســعي فوكو في تحليله لقواعد الصيغ الخطابية، ومنحها فعالية ســببيّة، رغم ما توحيه من أهمية كقواعد وصفية، هو ما يفسر الخلل في هذه المقاربة الفوكوية - كما يذكر دريفوس ورابينوف - في كون مبادئ الإنتاج والندرة المكتشــفة ليســت فحســب مبادئ وصفية، لكنه مع ذلك لا يمكــن أن نرجع طريقة عملهــا إلى قواعد ذاتية أو قوانين موضوعيــة. وعلى الرغم من رفض فوكو المنظــور البنيوي الذي يمنح القوانين الشكليّة فعاليّة ســببيّة - وهو ما يطرحه شومسكي وليفي ستروس - وذلك لتفســير ظاهرات التحول عبر الرجوع إلــى القوانين الفيزيائيّــة والطبيعيّة، فإن رفض فوكو «للتفسير الإوالي» دفعه إلى التمسك بتفســير لـ«وهم الشكلاوي» (Illusion

formaliste): «ويبقى فوكو في تحليله للفاعلية السببية للقواعد التي تنظم الصيغ الخطابية أقتم بصورة لا شرعية الانتظامات الشكلية التي تصف هذه الصيغ، وجعل منها شروط وجودها»[١].

كما يشير دريفوس ورابينوف إلى تلك المفارقة التي تحكم طريقة التحليل الأركيولوجي، وهي التي تفسر الارتباك، وعدم قدرتها على الحسم بين نزوعها نحو نظرية وصفية، وطموح أصيل نحو نظرية فرضية، لتربط مجددًا بين الخطاب والكينونة. وهذا ما جعل الخطاب الأركيولوجي يكشف عن صيغة «تحليلية التناهي» بالذات، حيث تكتفي الأركيولوجيا بتفسير بعد إنسانوي للكوجيتو واللامفكر فيه، وتبقى أسيرة إحدى صيغ المزدوجة «التجريبية - المتعالية»، ومزدوجة «الكوجيتو - اللامفكر فيه»، باعتبار كونها «تحليلية التناهي» دون اللجوء إلى الحقيقة أو الإنسان.

ويستند هذا التحليل إلى سعي فوكو إلى إرجاع مبدإ إنتاج الممارسات الخطابية إلى انتظام هذه الممارسات ذاتها. هذه الممارسات، فضلاً عن كونها منتظمةً، ولا تخضع إلا لمبادئ ندرتها الخاصة، دون أن يعني ذلك بالضرورة تحول تلك القواعد إلى شروط ترنسندنتالية، فإنها تبقى شروطًا ضرورية، وقواعد ترنسندنتالية لتشكيل موضوعات وذوات وإنتاج الملفوظات بما أنها شروط وجود[٢].

في الواقع، لم يستطع التحليل الأركيولوجي القطع مع منهج العلوم الإنسانية، وانتهى به الأمر إلى تبني صيغة «بعد إنسانوية» حيث تحل - وفقًا لطريقة الإبدال - لفظة «الخطاب» محل لفظة «التناهي» كما تحل لفظة «الخطاب» الأركيولوجية بيسر محل لفظة «الإنسان»[٣].

وأمام هذا المأزق الذي انتهت إليه أركيولوجيا العلوم الإنسانية، وبعد صمت استمر ثلاث سنوات، فتحت كتابات فوكو اللاحقة معالم توجه جديد، يحمل في ثناياه انقلابًا في الأولوية المعطاة هذه المرة للتطبيق على النظرية، تحددت بالآفاق الرحبة للمنهج

---

(١) **ميشال فوكو مسيرة فلسفية**، مصدر سابق، الصفحة ٧٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٣ و٨٤.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٤ و٨٥.

الجينالوجي. بحيث بات المؤرخ الجينالوجي متورطًا في الممارســة الاجتماعية، ومستهلكًا مــن دخــل هذه الممارسات بالذات، حيث شــكلت مقولة «الســلطة»، (Pouvoir) ورهانــات الحقيقة بعدًا اســتراتيجيًا جديدًا يحدد معالم الممــارسات الجماعية الخطابية (نظــام المعارف) وغير الخطابية، عبر حركة الجســم الاجتماعي، قبل تحول مركز الاهتمام الفوكوي إلى «جينالوجيا للذات» كممارسات منتجة «لتقنية الذات».

أولًا: السلطة والحقيقة في الممارسات الخطابية

يؤكد هابرماس (J. Habermas) أن أركيولوجيا العلوم الإنســانية بكشــفها للتقنيات التي من خلالها يؤول إنتاج المعرفة إلى الســيطرة على النفس، لتكشف من ضمن ما يمكن كشــفه عن ما يمكن أن يمثل بداية تواطئ داخلي بين المعرفة و«إرادة المعرفة». وهكذا اتجهت أبحاث فوكو الأخيرة وجهةً إشكاليةً متممةً لما كان قد طرح في **الكلمات والأشياء** من مسائل هي برسم الإجابة والتطوير. بحيث يكون فوكو في **المراقبة والمعاقبة** (Surveiller et punir) و**تاريــخ الجنســانية** (Histoire de la sexualité)، قــد أعطى «إرادة الحقيقة» (La volonté de la vérité) شــكلاً وصفيًا، مما سيسمح – انطلاقًــا من «إرادة المعرفة» – بتطوير مفهوم محوري للســلطة، سيســتند إليه تاريخ فوكــو الجينالوجي. وهذا ما يمنــح فوكو القدرة على المناورة للتخلص من اســتقلال الأشــكال المعرفية، باتجــاه تجذيرها في التكنولوجيــا الســلطوية، وبالنتيجة إخضاع أركيولوجيــا العلوم الإنســانية إلى جينالوجيا مســتحدثة تتيح تشــكيل فضاء معرفي استنادًا إلى مرجعيات الممارسات الســلطويّة. فالتاريخ النسابي، بحسب هابرماس، «يضرب صفحًا ليس فقط عن اســتقل الخطابات التي هــي قيد التنظيم الذاتي، إنما على التعاقب «العصراني» (Epoquale) والموجه لأشــكال المعرفة الكلية. ما دامت الخطابــات، كفقاعات مترنحة تتفجر تحت نظر العالم النســابي غير القابل للفســاد، بعدما تكون ناجمةً عن عماء الاختلاط (Magma) الذي يكونه خفاء سياقات الإخضاع، فإن خطر التمركزية الإنســانوية (Anthropocentrisme) يكون مستبدًا فعلاً، ظاهريًا على الأقل»[١].

---

(١) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد ١٧/١٨، شتاء/ربيع ١٩٩٢، الصفحة ٢٥.

من الواضح أن تحوّل فوكو نحو نظرية للسلطة، كان بهدف استبعاد المرجعيّة الذاتيّة التي تتخبط فيها أبحاثه حول العلوم الإنسانية، فإن كانت جينالوجيا المعرفة تعبر عن تلك المهمة الصعبة، وذاك المشروع الطموح الهادف إلى مجاوزة زيف العلوم الإنسانية، واستبدالها ببحث جينالوجي يروم بلوغ موضوعية المعرفة الحقيقيّة، إلا أن هذا الطموح الفوكوي لا يجب أن يخفي ذاك الالتباس المنهجي في توظيف فوكو لمقولة «السلطة»، فضلاً عن الإخفاء المتعمد لأصل هذا المفهوم، والذي يكشف بدوره عن إحدى المفارقات البينة التي حكمت انتقال فوكو إلى تبني نظرية عن السلطة، عبر فصله إرادة المعرفة عن سياق تاريخها الميتافيزيقي المكون لها، وجعلها في تطابق تام مع مقولة السلطة بشكل عام.

ومع ذلك يكشف فوكو عن وجود بعدين متكاملين في تحليله لنظرية السلطة، حيث يقرّ بوجود إرادة مطلقة في الزمان والمكان مكونة للحقيقة: «لكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة و«سياسته العامة» حول الحقيقة: أي أنماط الخطاب التي يستقبلها [...] ويدفعها إلى تأدية وظيفتها كخطابات صحيحة»[1]. وهذا ما يحيل إلى البعد الثاني المكون لهذه الصيغة عبر معادلة تحيل إرادة المعرفة إلى إرادة سيطرة فعليّة.

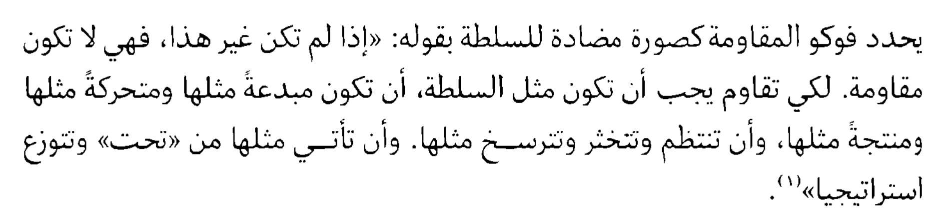
وبنظر هابرماس، يكون المقصود من قبل علاقات التبعية بين أشكال المعرفة وممارسة السلطة هو اكتشاف تكنولوجيا الهيمنة التي يتأسس حولها، كل مرة، مركب سلطوي مهيمن ليس بإمكانه الظهور ما لم يخترق وينسف الصياغة الخطابية السابقة له. ويلاحظ هابرماس أن الدراسات التاريخية لتكنولوجيا السلطة التي توسل (Instrumentaliser) النظم المعرفية حتى من جانب معايير صحتها «قادرة»، بنظر فوكو، على التقدم في الميدان الثابت لنظرية طبيعوية (Naturaliste) للمجتمع. بناءً عليه، لا يكون لفوكو موطئ قدم في هذا الميدان إلا بمقدار ما لا يفكر نسابيًا في تاريخ النسابي الخاص، ويخفي أصل مفهومه التاريخي - الإستعلائي للسلطة»[2].

يأبى فوكو إلا أن يكون «منشقًا» يقاوم الفكر الحديث السلطة التأديبيّة ذات الوجه الإنسانوي. ففي ردّه على سؤال برنار - هنري ليفي (Bernard-Henri Lévy)

---

(١) **حوار مع فونتانا**، مصدر سابق، الصفحة ٨١.

(٢) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد ١٨/١٧، شتار/ربيع ١٩٩٢، الصفحة ٢٥.


يحدد فوكو المقاومة كصورة مضادة للسلطة بقوله: «إذا لم تكن غير هذا، فهي لا تكون مقاومة. لكي تقاوم يجب أن تكون مثل السلطة، أن تكون مبدعةً مثلها ومتحركةً مثلها ومنتجةً مثلها، وأن تنتظم وتتخثر وتترسخ مثلها. وأن تأتي مثلها من «تحت» وتتوزع استراتيجيا»[١].

هكذا يقدم فوكو نفسه باعتباره «فيلسوف السلطة»، حين يعترف لمحاوره فونتانا (سنة ١٩٧٧) أن مرجعيّة دراساته الأساسية كان دائمًا موضوع السلطة، رغم الظهور المتخفي والمحتشم لهذا المصطلح في كتابات فوكو الأولى. إذ يقول: «عندما أفكر فيها الآن (أي السلطة) فإني أسائل نفسي عمّ تحدثت في «تاريخ الجنون» أو «مولد العيادة»، إن لم تكن السلطة؟ والحال أن لدي وعيًا تامًّا بأني لم أستخدم عمليًّا هذه الكلمة، وبأن هذا المجال من التحليلات لم يكن في متناولي»[٢].

لا شك أن هذا الرد يعبر عن قيمة مضاعفة. فهو من جهة يحاول أن يضع حدًّا للتهمة الدائمة داخل الأوساط المثقفة، والمتعلقة بضبابية مفهوم السلطة في دراسات فوكو الأركيولوجية، وإهماله للممارسات غير الخطابية. ومن جهة ثانية، يحاول فوكو أن يرسم لنفسه خطًّا مغايرًا للطرح السائد في تناول مبحث السلطة، والذي يتقاسمه طرح يميني لا يخرج السلطة من دائرة الألفاظ القانونية، ذات الصلة بمفاهيم الدستور والسيادة... وخطاب يساري مشدود إلى ألفاظ «جهاز الدولة» بكل تداعياته القمعية[٣].

يقر فوكو ضمنيًّا بصعوبة الصياغة النظرية لمبحث السلطة داخل حقل التجاذب التقليدي بين هذين القطبين، وما تنتهي إليه كل صياغة «خارج» دلالات إبستيمية تلك الفترة، من «منع» وإقصاء. وقد شكلت أحداث ما ١٩٦٨، بالنسبة لفوكو، أرضيةً جديدةً لصياغة مبحث السلطة من خلال المؤسسات الجنائية، والطب العقلي، وتقنيات التحكم في الجسد. ويشير الكبسي إلى أن الحديث عن «إبداع فوكو»، يقودنا بالضرورة إلى الإشارة إلى سعي فوكو الدائم نحو إعادة طرح آليات السلطة التي

---

(١) «M. Foucault, Non au sexe roi», Entretien avec Bernard-Henri Lévy, *Le nouvel Observateur*, n° 644, 12-21, Mars 1977.

(٢) نص ملحق بالترجمة العربية لـ**نظام الخطاب**، الصفحة ٧١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٧١.



لم تخضع في السـابق لأي تحليل، وإلى «زحزحة» لنقل البحث في الفكر السياسي من حقل الميكرو/سـلطة (Micro–pouvoir)[١]. فكان لا بد لفوكو من تحديد الإطار المنهجي الذي يتنزل فيه محاولته الهادفة إلى الانتهاء من الإشكالية التأويلية، وبالتالي اسـتبعاد المرجعيّة الذاتية. إذ يتعين على المؤرخ–النسابي حتى يتخلص من الذات المؤسسة «أن يتخلص من الذات نفسها، أي التوصل إلى تحليل يمكن أن يأخذ بعين الاعتبار تشـكل الذات ضمن النسـيج التاريخي»[٢]. فالخطابات التي تبدو ممارسات تسـليكية معينة يجب أن ينظر إليها من الخارج لفصلها في بنيتها، فهذه الممارسات هي بدورها مجردة من أي معنى. لكن هذا التعطيل للمعنى لا يعني إقصاءه وتهميشه، بقدر ما يشير إلى أن الحق الجدي لا يعود إلى هذه القواعد التي تصف صيغة خطاب محدد، بقدر ما تعود إلى أنساق وسـياقات، أو لذاك الشكل النظري لشيء ما يكون مثل البراديغم[٣] (Paradigme).

إذا كان لا بد للمؤرخ الجينالوجي من «التضحية بذات المعرفة» كشـرط أساسي وحاسـم في تحديد موضوعيـة تحليله الجينالوجي، فإنه «سيكشـف أشـكال إرادة المعرفـة وتحولاتها، تلك الإرادة التي هي غريزة وهوى وفحص وقسـاوة، سيكشـف عنف التشـيعات والتحيزات»[٤]. وبالنتيجة، فإن «التحليـل التاريخي لإرادة المعرفة التي عرفتها الإنسـانية يبين في الوقت ذاتـه أنه ما من معرفـة إلا وتقوم على الظلم والخطأ (وأن المعرفة لا تنطوي بالتالي على حق الصواب أو أساس الصدق)، كما يبين أن غريزة المعرفة غريزة شريرة»[٥].

وهكذا تتوزع تحليلات فوكو لعلاقات الحقيقة بالسـلطة في الممارسة الخطابية على مجموعتين: «مجموعة نقدية» و«مجموعة نشونية».

- **مجموعـة نقديّة:** وتسـتخدم «اسـتراتيجية القلب»، بهدف تطويق أشـكال

(١) محمد علي الكبسي، **ميشال فوكو** (تونس: دار سيراس، ١٩٩٣)، الصفحة ٤٥.
(٢) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٧٣.
(٣) **حوار مع فونتانا**، مصدر سابق، الصفحتان ٦٨ و٦٩.
(٤) **جينالوجيا المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ٧٩.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣٩.



الإبعــاد والتحديد والتملــك[...] بإبراز كيف تشــكلت، واســتجابت لأية حاجــات حدثت، وكي تعدلت وانتقلت وأية إكراهات مارســت فعلاً، إلى حد تم تحويلها.

- **مجموعــة نشــوئية**: وتتناول الحــدث الخطابي في حدوده وأسســه لمعرفة «كيف تشــكلت سلاسل من الخطاب عبر ومع وبالرغم من منظومات الإكراه هذه، وكيف كان المعيار الخاص لكل منها، وكيف كانت شروط ظهوره ونموه وتغيره»[1].

لا شــك بأن هذا الاهتمام الفوكوي بمسألة الســلطة، يعود إلى تلك الآفاق التي توحي بها فلســفة نيتشــة، من خلال تأكيدها على التداعي التلقائي القائم بين مقولتي الخطاب والســلطة، لجهة كــون مفهوم «إرادة الحقيقة»، كمــا أريد أن يكون في الثقافة الغربيّة، لا يخرج عن كونه «إرادة الســلطة». وهذه المقاربة الأوليّة لمفهوم الســلطة كـ«وضعية اســتراتيجية معقدة في مجتمع معين»[2]، تجعل من كل مسعى فوكوي نحو تحليل «آليات الســلطة» محصورا ضمن «مجــال علائق القوى». وبذلك «تتحرر مــن نظام القانــون الأعظم الذي طالما ســحر الفكر السياســي، وإذا صح أن ميكافيلي كان من القلائل الذين حاولوا أن يفهموا ســلطة الأمير بدلالة علاقات القوة، فربما وجوب أن نتقدم، على غراره، خطوة أخرى فنستغني عن شخص الأمير في فهم السلطة، لنتقصى آلياتها، انطلاقًا من استراتيجية محايثة لعلائق القوى»[3].

في هذا الإطار، فإن الفرضية الأساسية التي ينطلق منها فوكو لتوضيح أفق العمل الذي يسعى إلى انجازه، تتحدد في الخطوات التالية: «أفترض أن إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو فــي ذات الوقت إنتاج مراقب، ومنتقى، ومنظــم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من ســلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة»[4]. ويحصر فوكو هذا الخطوات

---

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٣٩.
(٢) **جينالوجيا المعرفة**، الصفحة ٧٩.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨١.
(٤) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٩.



في إجراءات الاستبعاد الثلاثة، والمتمثلة بـ«المنع» و«قسمة الجنون» و«التعارض بين الحقيقة والخطأ».

١- **المنع:**

يمثل المنع في نظر فوكو أكثر الإجراءات بداهةً وأكثرها تداولًا، ويشير إلى «لعبة الأنواع الثلاثة» من إجراءات المنع التي تشكل من خلال تقاطعها وعاضدها سياجًا على درجة من التعقيد وخاضع للتعديل باستمرار: «إنّنا نعرف جيدًا أنه ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل ظرف، ونعرف أكيدًا ألا أحد يمكنه أن يتحدث عن أي شيء كان. هناك الموضوع الذي لا يجوز الحديث عنه، وهناك الطقوس الخاصة بكل ظرف، وحق الامتياز أو الخصوصية الممنوحة للذات المتحدثة»(١).

ولما كان هذا السياج المعقد للمنع يتحول باستمرار، فإن المنع يطال مجالات أخرى أكثر من غيرها، هي مناطق الجنس السياسية، «وكأن الخطاب بدل أن يكون هذا العصر الشفاف أو المحايد الذي يجرد فيه الجنس من سلاحه وتكتسب فيه السياسة طابعًا سلميًا، هو أحد المواقع التي تمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهيبة بشكل أفضل»(٢). ويلاحظ فوكو أن الخطاب في ظاهره شيء بسيط، غير أن تقاطع أشكال المنع داخل فضائه يكشف عن ارتباطه بـ«الرغبة والسلطة»: «وما المستغرب في ذلك ما دام الخطاب [...] ليس فقط هو ما يظهر أو يخفي الرغبة، لكنه أيضًا هو موضوع الرغبة. وما دام الخطاب[...] ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السلطة، لكنه هو ما يصارع من أجله، وما نصارع به، والسلطة التي تحاول الاستيلاء عليها»(٣).

٢- **قسمة الجنون:**

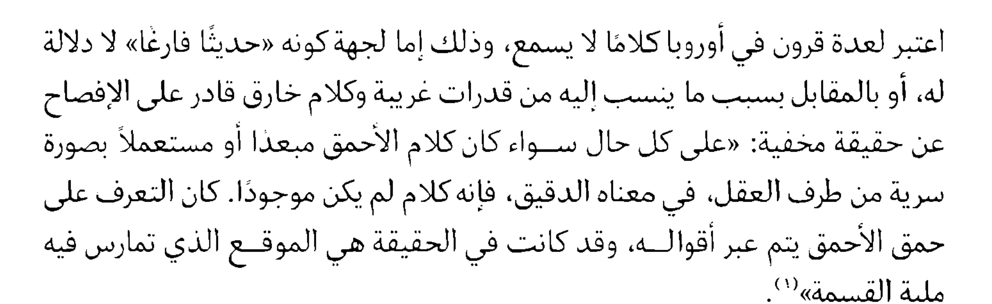
إن التعارض بين العقل والجنون كمبدإ آخر للإبعاد، لا يشير إلى إجراءات منع، بقدر ما يتعلق الأمر بـ«عملية قسمة ورفض». ويشير فوكو إلى أن كلام المجنون قد

---

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٩ و١٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.



اعتبر لعدة قرون في أوروبا كلامًا لا يسمع، وذلك إما لجهة كونه «حديثًا فارغًا» لا دلالة له، أو بالمقابل بسبب ما ينسب إليه من قدرات غريبة وكلام خارق قادر على الإفصاح عن حقيقة مخفية: «على كل حال سـواء كان كلام الأحمق مبعدًا أو مستعملاً بصورة سرية من طرف العقل، في معناه الدقيق، فإنه كلام لم يكن موجودًا. كان التعرف على حمق الأحمق يتم عبر أقوالـه، وقد كانت في الحقيقة هي الموقـع الذي تمارس فيه ملية القسمة»[1].

إنه حتى أواخر القرن الثامن عشـر، كانت النظرة الطبيـة لخطاب الأحمق تحوله إلى ضرب «الضجيج»، دون محاولة تحليل مضمون هذا الكلام الذي يحقق «التمايز». وينتهي فوكو إلى الإقرار بأن الاهتمام المعاصر بكلام الأحمق لا يدل على أن القسـمة القديمة لـم تعد قائمةً، إذ يكفي أن نذكر كل هيـكل المعرفة الذي نفحص من خلاله هذا الكلام، ويكفي أن نتخيل شـبكة المؤسسات التي تمكن أيًّا كان - طبيب، محلل نفسـاني - من أن يسـتمع هذا الكلام [...] يكفي أن نفكر في ذلـك كله لنخمّن بأن القسمة لم تمنح، بل إنها ما تزال تؤدي دورها بكيفية أخرى حسب خطوط مختلفة[2].

٣- **التعارض بين الحقيقة والخطأ:**

وهي تشكل المنظومة الثالثة، إلا أن التعارض بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ، هو أكثر منظومـات الإقصاء خفاءً لأنه غيـر قابل للتعديل، ولا مؤسسـيًّا، ولا عنيفًا، حيث من الممكن أن يكون الأمر جليًّا إذا «طرحنا السؤال بقصد معرفة ماذا كانت وما هي باستمرار إرادة الحقيقة عبر خطاباتنا»[3]. ويبرز فوكو الوجه التاريخي لهذه القسمة بالرجوع إلى التراث اليوناني، حيث يشـير «الخطاب الحقيقي» لدى الشعراء الإغريق في القرن السـادس (ق.م) إلى ذاك الضرب من الخطاب المهيب الصادر عن مصدر طقوسي، والذي يعلن لا عما سيحدث فحسب، بل «يسهم في تحقيقه».

ومع نشـوء الفلسـفة بعد ربع قرن من الزمـن، وبعد أن تحقـق لأفلاطون دحر الخطاب السفسطائي، عندها «أصبحت الحقيقة الأسمى لا تقوم «فيما قاله الخطاب»

---

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠ و١١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.



أو «فيمـا كان يفعله»، بل تقـوم «فيما كان يقول»: لقد حل اليـوم الذي انتقلت فيه الحقيقة من الفعل الطقوسـي الناجـح والصائب، أي من فعـل النطق إلى المنطوق ذاته، نحو معناه وشـكله وموضوعـه وعلاقته بمرجعه [...] وهي قسـمة جديدة لأن الحقيقي بعد الآن لم يعد هو الخطاب القيم والمرغوب فيه، لأنه لم يعد هو الخطاب المرتبط بممارسة السلطة»[١].

ويشـير فوكو إلى الأنماط المتعددة التي اتخذتهـا «إرادة الحقيقة» عبر التاريخ، فإرادة الحقيقة في تنظيمها لمعارف القرن التاسـع عشر لا تلتقي لجهة الأشكال التي تستخدمها، فضلاً عن ميادين الموضوعات التي تناولتها، أو التقنيات التي تعتمدها، مع «إرادة الحقيقة» التي تطبع الثقافة الكلاسيكية.

والحال، كما يلاحظ فوكو، أن لإرادة الحقيقة هاته شـأنها في ذلك شـأن سـائر منظومـات الإبعاد الأخرى دعامة مؤسسـية حيث تبـدو، في الوقت ذاتـه، مرتبطةً وموجهةً من جانب ذاك الكم الهائل من الممارسـات كعلم التربية والنشر والخزانات والجمعيات العلميـة أو المختبرات اليوم. كما أنها تظهر مرتبطةً بالكيفية التي تقسـم وتوزع بها المعرفة وتمنح بها أشـكالها، حيث يذكّر فوكو بالمبدإ الإغريقي القائم على جعل الرياضيات من مهام المـدن الديمقراطية لأنها تعلم مبدأ المسـاواة، في حين يجب تعليم الهندسة في الأوليغارشات لأنها تبرهن على قيم اللاتساوي. ثم إن «إرادة الحقيقة» باعتمادها على توزيع مؤسسـي، فإنها تمثل إلى ممارسة سلطة نافذة على الخطابات الأخرى[٢].

من الواضح أن فوكو يولي «إرادة الحقيقـة» اهتمامًا واضحًا، من بين منظومات الإبعاد الثـلاث الكبرى المتصلة بالخطاب، أي المنع وقسـمة الحق، وإرادة الحقيقة، وذلك بسـبب أن «المنظومات الأولى لـم تكف عن الصب في اتجـاه منظومة إرادة الحقيقة، وذلك أيضًا لأنها تحاول، أكثر فأكثر، أن تأخذ المنظومتَين الباقيتَين لحسابها لكي تعدلهما وتؤسسهما من حيث إننا نشـاهد أن إرادة الحقيقة تخترقهما الآن، فإن

---

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٤ و١٥.



هــذه الأخيرة ما تفتأ، مقابل ذلك، تتدعم وتتجه إلــى أن تصبح أكثر عمقًا وأقل قابليةً للإحاطة»[١].

ومع ذلك، فإن إرادة الحقيقة تبقــى مغمورةً وقليلة التناول ومحجوبةً من جانب الحقيقة ذاتها، ذلك الخطاب الحقيقي في الفهم الإغريقي، هو ذاك الشــكل المتحرر من الرغبة والســلطة، وهنا، يتوقف فوكــو للاعتراف بفضل نيتشــه وأرتو (Artaud) وباتاي (Bataille) كعلامات فارقة، حاول كل مــن جانبه «تطويق إرادة الحقيقة هاته، ووضعها موضع سؤال الحقيقة»[٢].

هذه، بنظر فوكو، الأبعاد الثلاثة التي تعمل كمنظومات للإبعاد تمارس بصورة ما مــن الخارج ضد نمط من الخطاب يتعلق بالرغبة والســلطة. لكن إلى جانب إجراءات الإقصاء الســابقة، توجد إجــراءات داخلية للرقابة على الخطــاب، تعمل وفق مبادئ «للتصنيف» و«التنظيم» و«التوزيع».

أ- التعليق:

من المســلم بــه أن كل مجتمع يمــارس بصورة منتظمــة نوعًا مــن «الانتقاء»، و«التفريــد»، و«عدم المســاواة» بين الخطابات، تســمح له بتكويــن مقومات مناخه الثقافــي. إذ توجد محكيات كبرى توحي بســر أو ثروة، فتصبــح مصادر وأصول نصية لعدد مــن الأفعال القوليــة الجديدة، التي تســعى إلى إعــادة صياغتهــا وإنتاجها، كالنصوص الدينية والقانونية والأدبية والعلمية. وهــي النصوص التي تصبح موضوعًا يســتحق الانطلاق منه، وإعادة الابتداء به والتعليق عليه، بينما يؤول الأمر بالخطابات المهمشة والظرفية لتنتهي مع الفعل ذاته نطق بها.

وهذا التفــاوت بين النص الأول والنــص الثاني، هو ما يطلق عليــه فوكو عبارة «التعليق»، وهو يؤدي وظيفتين متكاملتين: فالتعليق يتيح لنا من جهة أولى تشــكيل خطابات جديــدة، وذلك بواســطة قابليــة النص الأول علــى «الترهيــن المتجدد»

---

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.



(Réactualisation)، والمعنـــى المتعـــدد أو الحائز عليه، وهذا ما يؤســـس إمكانية مفتوحة للكلام.

بيد أن التعليق من جانب آخر لا دور له ســـوى إعادة ما سبق وأن قيل بصمت: «لقـــد كتب عليـــه، بمقتضى مفارقة لن يقـــدر على الإفلات منهـــا، أن يظل في حالة تنقل دائم، وأن يقول للمرة الأولى ما ســـبق أن قيـــل، وكتب عليه أن يكرر دون ملل ما لم يســـبق قوله أبدا [...] يتجنب التعليق بتحســـب مباغتة الخطـــاب حينما يتيح لنا أن نقول أشياء أخرى غير النص، لكن شـــريطة أن يكون النص بالذات قد قيل واكتمل من بعض الوجود. عن طريق مبدإ التعليق تنقـــل الكثرة والاحتمال من مجال ما يمكن أن يقال إلـــى مجال التكـــرار [...] والجديد هنا لا يكمن فيما قيـــل، وإنما في حادث العودة»[١].

ب - المؤلف:

وهـــو المبدأ الثانـــي للتقليل من الخطـــاب، وله دور مكمل لـــلأول. والمقصود بالمؤلف ليس هو الفرد الكاتب والناطق، بل «المؤلف كمبدأ تجميع للخطاب، كوحدة وأصل لدلالات الخطابات، وكبؤرة لتناسقها»[٢].

والأمـــر الواضح إذا، هو هذا الدور المتقلب الذي يلعبه هذا المبدأ عبر التاريخ، إذ توجد خطابات متداولة لا تســـتمد فعاليتها من مؤلف تنســـب إليـــه، كالأحاديث اليومية والمراســـيم والعقود، لتبقى مجرد «وصفات تقنية تتناقل في مجهولية»، وهي تتوقف على موقعين دون أن تتوقف على مؤلف. فهنالك ميادين لا بد فيها من إسناد الأثر إلى مؤلف، كما هو الحال في الفلسفة والعلوم والأدب، غير أنه يلاحظ أن وظيفة ودور الإســـناد يتغيران. لذا نلاحظ أن الإســـناد في نظام كنظام الخطاب العلمي، يعد ضرورة ملحة في القرون الوســـطى، لكنها تلاشت منذ القرن السابع عشر، بينما ظلت وظيفة المؤلف تتدعم في نظام الخطاب الأدبي.

عندها، يكون من العبث إنكار الدور الأساسي للمؤلف في الرقابة على الخطاب،

---

(١) **جنيالوجيا المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٢) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ١٩.



وهكذا «يقوم التعليق بحصر مباغتة الخطاب عن طريق لعبة الهوية التي تتلبس صورة التكرار وصورة الذات، كما أن مبدأ المؤلف يقوم بحصر تلك المباغتة عن طريق لعبة الهوية التي تتلبس صورة الفردية وصورة الأنا».

ج- الفروع المعرفية (Discipline):

هذا المبدأ نسبي ومتحرك، وهو يسمح بإقامة عملية إنشاء لكن في حدود ضيقة. ويتعارض مبدأ الفروع المعرفية مع مبدأ التعليق ومبدأ المؤلف: ففيما يتصل بالتعارض بينه وبين مبدأ المؤلف، فمن الواضح أن كل فرع معرفي يتحدد بفضاء من الموضوعات والمناهج، وسلسلة من القضايا «حيث ينتهي ذلك كله إلى إنشاء منظومة نكرة توضع تحت تصرف كل من يريد الاستفادة منها أو يقدر على ذلك، على أن يظل معنى هذه المنظومة وكذا صلاحيتها مستقلين عمن كتب له أن يبدع هذه الأمور»[١].

كما يتعارض مبدأ الفروع المعرفية مع مبدأ التعليق، من جهة أو الأول، وبخلاف ما يعمل به في مبدأ التعليق، لا يفترض عند نقطة انطلاقه «معنى يجب أن يعاد اكتشافه، ولا هوية يتعين ترديدها، بل هو مطلوب لتكوين منظومات جديدة. يتعين إذن [...] أن تكون هناك إمكانية لصياغة قضايا جديدة، وبشكل غير محدود»[٢].

فـ«فرع المعرفة» ليس هو كل يقال كحقيقة حول موضوع ما، بل هو فضاء نظري يعترف، داخل حدوده «بقضايا صحيحة وأخرى خاطئة، لكنه يقذف، إلى الجانب الآخر من هوامشه، بمسخ المعرفة»[٣].

كما تدخل في سياق «مراقبة الخطابات»، مجموعة ثالثة من الإجراءات، لا تتعلق بالتحكم في السلطات التي تحملها الخطابات، أو الحد من صدف ظهورها، بل يتعلق الأمر بـ«تحديد شروط استخدام الخطابات»، وذلك عبر «التقليل من عدد الذوات

---

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٢٢.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣.



المتكلمة»، فـ«ليست كل مناطق الخطاب مفتوحةً بذات الدرجة، وقابلةً للاختراق بذات الدرجة: فبعضها محروس وممنوع علانيةً [...] في حين أن البعض الآخر يبدو مفتوحًا تقريبًا أمام كل الرياح، موضوعًا رهن إشارة كل ذات متكلمة بدون حصر مسبق»[١].

ويتناول فوكو بالدراسة والتحليل الطقوس بوصفها أكثر منظومات الحصر وضوحًا، والتي تسمح بتحديد القواعد وحدود سلطتها الإرغامية، فضلاً عن تحديدها لمجموع الصفات الخاصة والأدوار المناسبة للذوات المتكلمة. كما تمثل «جمعيات الخطاب» (مؤسسة الكتاب، ودور الطباعة والنشر، ومجتمعات البحث العلمي...) مثالاً مميزا في الحفاظ على الخطابات وإنتاجها وتوزيعها وفق قواعد مضبوطة، وعدم تداول الخطابات إلا في مجال مغلق.

وتدخل «المذاهب» في سياق إجراءات «مراقبة الخطابات والتحكم فيها»، حين يتحدد الانتماء المذهبي بشرط «الاعتراف بنفس الحقائق وقبول قاعدة معينة»[٢]. ولا يستثني فوكو «فعل الكتابة» وحقل التربية: «من المعروف جيدًا أن التربية تتبع في توزيعها، وفيما تسمح به، وفيما تمنعه، الخطوط المطبوعة بالتباينات والتعارضات والصراعات الاجتماعية. إنّ كل منظومة تربوية عبارة عن طريقة سياسية للإبقاء على تملك الخطابات أو التعديل هذا التملك، بجانب ما تحمله هذه الخطابات من معارف وسلطة»[٣].

يلاحظ في هذا السياق أن الحضارة الغربية هي أكثر الحضارات «احترامًا للخطاب»، ولكنها - ويا للمفارقة - «أكثرها مراقبة له». فمنذ أن أبعدت ألاعيب السفسطائيين، أصبح «كل شيء يجري كما لو أن أشكالاً من السدود والعتبات والحدود، كانت قد هيأت بشكل يمكن معه السيطرة، بشكل جزئي على الأقل، على

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.



التكاثر المفرط للخطاب، وعلى نحو يتم فيه [...] تنظيم فوضاه [...] كل شيء يجري كما لو أنه أريد له محو حتى علامات ظهوره ذاتها ضمن ألاعيب الفكر واللغة»[١].

ويبدو أن ثمة نوعًا من الخوف والريبة يتستر خلف هذا الاحترام الظاهر للخطاب، وتحت هــذا الحب العلني للوغوس، بل إن المســألة في جوهرهــا تعبر عن نوع من الخوف الأصم ضد «انبثاق هذه المنطوقات كلها، وضد كل ما يمكن أن يكون فيها من عنف وتقطع وقدرة على المصارعة، ومن فوضــى أيضا، ومن خطورة ضد هذا الدوي الضخم المتواصل والمختلط للخطاب»[٢].

لقد اتخذ من الخطاب في الفكر الفلســفي أشكالاً شتى عبر التاريخ، ولعل أبرز هذه الإجراءات هــو الدور الممنوح «للذات المؤسســة» التي تمنــح الصيغ اللفظية دلالاتها العميقــة، ومعناها الحيوي الــذي يخترق التاريخ. هذا، فضــلاً عن موضوع «التجربة الأصلية» كإطار قبلي ضروري يحقق التواصل المنشود بين التفكير والوجود.

ويخلــص فوكو في الحوار الذي أجــراه معه فونتانا (١٩٧٧) إلــى إعطاء تحديد دقيــق لمفهوم «الحقيقة» كـ«مجموعة من الطرائــق المنظمة من أجل الإنتاج والقانون والوزيع، والتداول، واشــتغال المنطوقات. إن الحقيقة مرتبطة دائريًا بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالآثار التي تولدها، وهو ما يدعى نظام الحقيقة»[٣].

وهكذا، تنتهي المقاربة الفوكوية لمقولتي الحقيقة والســلطة إلى حد المماهات بينها كفضائين متمازجين، بل أكثر من ذلك أليست الحقيقة بحد ذاتها سلطة؟ يجيب فوكو: «لا يتعلــق الأمر بتلخيص الحقيقــة من كل منظومة ســلطة، إذ إن ذلك وهم، لأن الحقيقة ذاتها ســلطة، بل بإبعاد سلطة الحقيقة عن أشــكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي تشتغل داخلها لحد الآن»[٤].

يدرك فوكو جيــدًا أنّ اهتمامه بمبحــث الحقيقة إنما يندرج في ســياق الخيار

---

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٣٣.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.



الجينالوجي الذي ابتدعـه بهدف تقويض ما تداعى من أوهـام الذاتية، ووعود الفكر الإنسـانوي بمسـتقبل وردي يحقق فيه الكائن الحي والمتكلـم والعامل معرفة كاملة بذاته – كذات مركزية، في تماهي معناه مع مقاصد وجود الكائن البشري.

ويبقى المهم، في نظر فوكو، هو «أن الحقيقة ليست خارج السلطة وليست بدون سـلطة [...] إن الحقيقة هي من هذا العالم، فهي ناتجة فيـه بفضل عدة إكراهات، وهي تمتلك فيه عدة تأثيرات منتظمة ومرتبطة بالسـلطة. لكل مجتمع نظامه الخاص بالحقيقة، و«سياسـته الهامة» حول الحقيقة [...] لكل مجتمع الآليات والهيئات التي تمكنه من التمييز بين المنظومات الصحية والخاطئة، والطريقة التي تتبين بها هاته من تلك، وكذا التقنيات والإجراءات المشـار إليها من أجل التوصـل إلى الحقيقة، وكذا مكانة أولئك الذين توكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقيًا»[١].

وبالإضافة إلى «السياسـة العامـة» حول الحقيقة، فإن «الاقتصاد السياسـي» للحقيقة يتميز بسمات خمس أساسية ذات أهمية تاريخية قصوى، هي:

١- تمركز الحقيقة حول شـكل الخطاب العلمي وارتباطها بالمؤسسـات التي تنتجه.

٢- خضوع الحقيقة لضرب دائم من التحريض الاقتصادي والسياسـي (الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية).

٣- الحقيقة كموضوع مربح وصالح للنشـر والاستهلاك (فهي تتداول وتستثمر بشكل دائم في أجهزة الإعلام والتربية).

٤- الحقيقة كنتاج منقول ومراقب، وخاضع لهيمنة الأجهزة السياسية والاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيرية).

٥- الحقيقـة كنقطة اسـتقطاب دائم، ومـدار كل صراع سياسـي واقتصادي وتوظيف إيديولوجي[٢].

---

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ص ٨١-٨٢.



يعترف فوكو بأن عبارة «سلطة» قد يتولد عنها سوء فهم كبر، سواء لجهة تحديدها أو شــكلها أو وحدتها. فهي لا تعني مجموع المؤسسات والأجهزة التي تسمح بإخضاع المواطنين في دولة معينة، كما لا تعني شــكلاً من الإخضاع قد يتخذ صورة قانون في مقابل العنف، وهي ليست أخيرًا نظامًا من الهيمنة تمارسه جماعة ضد أخرى، أو فرد ضد آخر، بحيث يســري مفعوله داخل الجســم الاجتماعي بأكمله، وبشكل تدريجي. ويحذر فوكو من هشاشــة التحليل الذي يربط مفهومه عن الســلطة، بضرورة التسليم بسيادة الدولة أو صورة القانون أو الوحدة لهيمنة معنية، باعتبارها مجرد أشكال تقررها السلطة.

إن الســلطة تعني بالنســبة لفوكو «علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثةً للمجال الــذي تعمل فيه تلك القوى مكونة لتنظيم تلــك العلاقات، إنها الحركة التي تحول تلك القوى وتزيد مــن حدتها وتقلب موازينها بفعــل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهي الســند الذي تجده تلك القــوى عند بعضها البعض [...] وهي أخيرًا الاســتراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة وصياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية»[١].

وفيمــا يتصل بعلاقات الســلطة، يؤكد فوكو أنها لا تتحدد خارج أشــكال أخرى من العلاقات (العلاقات الاقتصادية، والعلاقات المعرفية، والعلاقات الجنسية)، بل هي محاينة لها. إنها النتائج المباشــرة للتقســيمات والاختلالات التي تتم داخل تلك العلاقة، وهي بمثابة الشروط الداخلية لتلك التمايزات. ويحاول فوكو أن ينأى بنفسه عن المفهوم الماركســي للســلطة، إذ إنه يعترف لها بجانب خــلاق ومبدع: «لا تقوم علاقات الســلطة في بنية عليا، ولا يقتصر دورها الحظر والتجديــد، بل إن لها، حين تعمل عملها، دورًا خلّاقًا»[٢].

إن علاقات الســلطة، هي في ذات الوقت، علاقــات قصدية، غير أنها لا تصدر عــن ذات فاعلة، إذ لا وجود لســلطة مجرة من المقاصد والأهــداف. ثم إن الحديث عن معقولية السلطة إنما هو حديث عن «...معقولية التخطيطات التي غالبًا ما تكون

---

(١) **جينالوجيا المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٩.



صريحةً في المستوى المحدود الذي تتم فيه، وهذه التخطيطات تترابط فيما بينها وتتناشد وتنتشر واجدةً دعامتها وشروط وجودها خارجًا عنها، فترسم في النهاية تشكلات جماعية»[1].

إن غاية ما يطمح إليه التاريخ الجينالوجي، عبر تحليل تجريبي، هو بالضبط ممارسة السلطة لجهة وإن هذه الممارسات بالذات تسهم في تكوين الخطايا. لذلك، لجأت جينالوجيا المعرفة إلى استخدام «الأشكال المضطهدة»، ونفض غبار التناسي الرسمي المقصود.

إن ما يهم فوكو بالدرجة الأولى هو وضع التجارب التي لم تحظَ بوضع المعرفة الرسمية قط، واستنهاض رواسب تلك المعرفة المضمرة وغير المصنفة بحجة كونها محددة بشكل مبتور. وهو ما يجعلها نماذج معرفية سطحية، وعلى درجة من السذاجة ما يجعل منها صنفًا معرفيًا لا يرقى إلى الحد الأدنى المطلوب من العلموية. لا شك أن هذه الرواسب المعرفية المخفية والراسخة في ذات الوقت تحتل موقعها كسلطة مضادة، وحيث يتحدد الجهد التفكيكي للباحث الجينالوجي في التنقيب داخل الأعماق المظلمة لهذه المعرفة الهامشية والموازية التي تشكل عقبة المعرفة التاريخية للصراعات المضمرة.

إنه حيث تكوّن أشكالاً من المعرفة المهمشة، تكون ملكيتها لأفراد يصنفون في أسفل النظام السلطوي القائم، وحيث تشكّل أجسادهم مادةً حيويةً لا غنى عنها لاختيار مدى فاعلية تكنولوجيا سلطوية محددة. ويمتد التأريخ الجينالوجي لمعالجة فئات مهمشة فضلاً عن تقنيات العذاب، وربما تكون أدوات التنفيذ فيها أيضًا. فيطال المسح الجينالوجي المرضى العقليين والمحجوزين والمشردين إلخ... ويلاحظ هابرماس أن ثمة دورًا إبستيمولوجيًا مزدوجًا تلعبه الجينالوجيا عند فوكو. فهي من جهة تقوم بالدور التجريبي لتحليل تقنيات السلطة، بهدف شرح الوظيفة الاجتماعية التي تلبيها العلوم الإنسانية، حيث تتحدد فائدة العلاقات السلطوية في دورها المضاعف كشروط لتكوين المعرفة وكنتائج اجتماعية لها. ومن جهة ثانية، تقوم الجينالوجيا بدور استعلائي لتحليل التقنيات السلطوية، يرمي إلى الكشف عن الكيفية التي بواسطتها

---

(١) **نظام الخطاب**، مصدر سابق، الصفحة ٨٠.



يمكن إطلاق خطابات علمية حول الإنسـان. أما الفائـدة المنتظرة من هذه العلاقات السلطوية فتتمثل في ظهورها كشروط ضرورية للمعرفة العلمية[١]. وهكذا، وبحسب هابرماس، يطمح التأريخ الجينالوجي في أن يكون علمًا اجتماعيًّا وظيفيًّا، وبحثًا تاريخيًّا حول نشأة المعارف في الوقت ذاته[٢].

ثانيًا: السلطة والحقيقة في الممارسات الاجتماعية

يشـكل كتاب **تاريخ الجنـون** (L'histoire de la folie) محاولةً للكشـف عن حقيقة الإنسان بمنأى عن التقسيم الكلاسيكي القائم بين «العقل» و«اللاعقل»، وهو يتخفى في قناع نيتشـوي يعبر عن شـعور بالمأسـاة، بل ربما عن مفارقة أصيلة تحكم مسار تفكير فوكو برمته، وتجعل من تكهنه بقرب اختفاء الإنسـان بمثابة تباشـير واعدة بفجر يعيد حلم الإنسان الأسـمى، انطلاقًا من خطى «سيزيفية» (نسبةً إلى سيزيف) تحيله إلى خالق الإنسانية باستمرار. كما يتنزل اهتمام فوكو بخطاب الجنون كمفهوم تأريخي جينالوجي، وتحت تأثير نيتشـوي، ضمن سياق مواجهة العلوم الإنسانية في اندراجها داخل صيـرورة تاريخية العقل قصد التشـكيك في قيمتها، في مقابل إعلاء لشـأن تحليله الجينالوجي بصفته «علمًا مضادا».

من الطبيعي أن تنتهي كتابات فوكو في السـتينيات إلى هـذا المنحى الرافض لوجود ذات تتكلم، ليظهر أن ثمة كلامًا في الحلم وفي الطب وخاصة في الجنون. ولم يعد الحلم مجرد موضـوع، بل هو أكثر من ذلك، إنه وسـيلة للمعرفة وإمكانية متاحة تسمح بالعثور على أصول أمراضنا العقلية في تأمل الإنسان لذاته.

إن تأكيد فوكـو على وضـوح العلاقة بين «الحلم والجنون»، يشـكل اسـتباقًا لأطروحته حول **تاريخ الجنون**، بحيث شكل هذا الكتاب دراسة لما قبل الطب العقلي والنفسـي ولتاريخه البدئي (Préhistoire et prohistoire). ويشـير عنوان الكتاب الكامـل (**تاريخ الجنون في العصر الكلاسـيكي**)[٣] إلى طموح أصيل نحو تأسـيس نقد

---

(١) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد ١٨/١٧، شتاء/ربيع ١٩٩٢، ص٢٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

(٣) إن العنوان الفرعي لكتاب **تاريخ الجنون** باللغة الألمانية: **تاريخ الجنون في زمن العقل**. *Gescgicgte* =



للعقل، وهذا ما يسمح بإعادة بناء التاريخ الجينالوجي لخطاب الطب العقلي حول الجنون في القرنين التاسع عشر والعشرين. فضلاً عن ذلك فإن هذا الكتاب يبرز اهتماما فلسفيّا أصيلا بالجنون كمفهوم وكظاهرة مكملتين للعقل.

لا يخفي فوكو شعوره المزدوج حيال موضوع الجنون. ففي الوقت الذي يمثل له هذا الموضوع نقطة إغراء جديدة وخطوةً ذات أبعاد استراتيجية بعيدة، لها صلة بنزوع فوكو الأصيل نحو كل إغراءات فضاء الاختلاف، إن لم تكن ظاهرة الجنون أوضحها على الإطلاق. ثم إن فوكو قد اكتشف في هذا الموضوع نقطة ارتكاز لتوجيه احتجاج ضد عالم يرغب في تدجين الجنون بجعله مرضًا عقليًّا.

لقد تكون العقل الغربي انطلاقًا من «مبحث الجنون» بالذات، ويرى جان لاكروا (J. La croix) بأن الحضور الغامض لموضوع الجنون هو ما يجعل الفكر الغربي مدين له ببعض العمق[١] وعليه يحدد فوكو الخطوات التي يروم بلوغها، وهوأن «يضع تاريخا للحدود [...] التي بواسطتها ترفض إحدى الثقافات شيئا سيكون هو الخارج»[٢] بالنسبة إليها. وهذا ما سمح له بتصنيف تجربة الجنون من ضمن تجارب الحد والإقصاء التي يقاوم فيها «اللوغوس» الغربي كل ما هو مغاير له.

إنه عندما يتبين لفوكو أن دراسته دراسة مؤرخ سيكولوجي يسقط في مفارقة قائمة على وجوب إدراك حقيقة الجنون «في حيويته، قبل أي قبض عليه بواسطة المعرفة». إذ إن «الإدراك الذي يحاول أن يلتقطها في الحالة الهمجية ينتمي حتمًا إلى عالم سبق الإمساك به»[٣]. ولا يخفي فوكو طموحه، عبر تحليل الخطاب، إلى بلوغ النقطة الأصلية التي تشكل لحظة التاريخ البدئي للفصل الأصيل بين العقل والجنون وهي التي تسمح له باكتناه اللامقال في المقال: «لكن، وفي غياب هذا النقاء البدئي المتعذر بلوغه، يتعين على الدراسة البنيوية أن ترجع القرار الذي يربط ويفصل في آن معًا بين العقل والجنون... يجب أن تسعى إلى اكتشاف التبادل الدائم، والجذر

= *des Wahns in Zeiteleter der Vernunft.*

(١) جان لاكروا، راجع نصه المترجم ضمن كتاب: **نظام الخطاب**، الصفحة ٨٨.

(٢) M. Foucault, *Folie et Déraison–Histoire de la Folie à l'âge Classique* (Plon, 1961), p. IV.

(٣) Ibid.



المشـــترك الخفي، والمواجهة الأصلية التي تعطي معنًى معينًـــا لوحدة كما يتعارض المعنى والمحال»[١].

لقد ارتبطت «الحساســية» تجاه موضوع الجنون بعدد من التخيلات. فالجنون لا يزال في نظــر مونتاني (Montaigne) نقطةً خطيرةً وموقعًـــا متقدمًا داخل العقل. وهذا يعبر عن بعض مظاهر الإقصاء في الممارســات الاجتماعية، لجهة كونها توظف، من خلال ارتباطها بالأنســاق المعرفية، في تكريس حضور الســلطة وتكثيفه. ولا شك أن **تاريخ الجنون في العصر الكلاسـيكي** سـيعمل على بيان وتحليــل نمطين متكافئَين «للإقصــاء الاجتماعي/ الجغرافــي»، و«الدمج الروحاني / الثقافي»، حيث يســتهل الكتــاب بوصف عمليــة «حجز البرص وعزلهــم» داخل مستشــفيات خُصِّصت لهذا الغرض خلال القرون الوسطى.

واللافت في عملية حجز البرص وعزلهم عن بقية المواطنين على مداخل المدن الأوروبيــة الكبرى، كونهــا تعكس موقفيــن متقابلَين حول طبيعة النظــرة إلى موضوع البرص. ذلك أن عزلهم راجع إلى خلفية النظرة إليهم كمسوخ وكائنات مؤذية استحقت العقــاب الإلهي. ثــم إن موقعهم المتقــدم من خلال حجزهم في مستشــفيات على مداخل المدن الكبرى، يمثل تذكيرًا حســيًّا وروحيًّا دائمين بفكرة الرحمة الإلهية والتوبة المسيحية.

لكنه، في الوقت الذي أوصدت فيه مستشــفيات البرص أبوابها في وجه هؤلاء المســوخ الملعونيــن لكن المقدســين أيضًا، فإنها قد اســتقبلت شــرائح أخرى من الشــاغلين الجدد. هنا، اتجهت اهتمامات فوكو بشكل مباشــر إلى «ممارسات عزل المجانين»، حيث يشــكل ظهور المجنون وجهًا ثقافيًّا له دلالاته العميقة المميزة لعصر النهضة، بتحوله إلى شعار عميق وقلق شامل حيال النظام والإدراك[٢].

وهكذا، شكلت دراسة المجانين بالنسبة لـ فوكو، مدخلاً ضروريًّا لمعرفة «كيف تــم التعرف عليهم، وكيف عزلوا بعيدًا عن غيرهم، وتــم إقصاؤهم من المجتمع؟ كيف

(١) *Folie et Déraison–Histoire de la folie à l'âge Classique*, op. cit., p. IV.

(٢) **ميشال فوكو مسيرة فلسفية**، الصفحة ١١.



تم حجزهم وعلاجهم؟ باختصار، عبر أية شبكة من المؤسسات والممارسات يتم ضبط وتحديد الجنون؟»[١]. إن اهتمام فوكو بدراسة الجنون، وعبر هذه الأسئلة المحقة، كان بهدف «تقصي أصول الفكر العقلاني الغربي»، لإدراكه على حقيقته، انطلاقًا من معارضته العنيفة للامعقول. ويعتبر هابرماس أن تفكيك أنماط الخطابات المتصلة بالجنون تتيح لفوكو الوقوف أمام ظاهرة الجنون «كظاهرة مكملة للعقل». وهذا ما يفصح عن تلك البنية «الأحادية المنطق» (Monologique) التي تؤسس لعقل في قطيعته الجذرية مع الجنون. وبذلك فإن تاريخ العلوم يتسع بين يدي فوكو «إلى تاريخ للعقلانية بمقدار ما يعكف عن تكون الجنون من خلال انعكاس تكون العقل [...] ويصنف الجنون بين تجارب الحد التي تقوم فيها اللوغوس الغربي بطريقة متناقضة للغاية، متغايرًا ما»[٢]، حيث يكشف فوكو وراء الظاهرة النفسية التي يولدها طب المرض العقلي، وبصفة عامة خلف أقنعة الجنون المختلفة «صورةً للأصالة، صورةً مسكتة ولا بد من فتح فمها»[٣]. ويبقى مشروع فوكو يشير إلى «وجهة جدلية سلبية تحاول، بوسائل الفكر المطابق (Pensée identifiante)، أن تتخلص من تأثير هذا الأخير حتى تصل، في تاريخ تطور العقل الأداتي، إلى مكان الاغتصاب الأصلي، وفصل عقل ثابت في جوهره الأحادي (Monadiquement) عن المحاكاة (Mimésis)، وإلى تطويق هذا المكان، ولو بواسطة الإحراج (Aporie)»[٤].

ويوضح فوكو هدفه البعيد حول تاريخ خطاب الجنون، ويتمثل بالوقوف أمام «الوجه الآخر للجنون، الذي بفضله يتسنى للبشر، من حيث حركة العقل المتحكم الذي يحجز رؤيتهم، أن يتواصلوا ويتعارفوا من خلال لغة اللاجنون التي لا خلاف حولها، لاستعادة لحظة التآمر، قبل أن تكون قد أقيمت بشكل نهائي داخل سيادة الحقيقة، وقبل أن تكون قد أحيتها جمالية الرفض. العمل للقبض عبر التاريخ، على

---

(١) M. Foucault, Titres et travaux–Plaquette éditée pour la candidature au Collège de France, 1969– (teste inédit) in: D. Eribon, *Michel Foucault*, pp. 227–228.

(٢) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد ١٧/١٨، الصفحة ٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦.

(٤) J. Habermas, *Le Discours Philosophique de la Modernité* (Gallimard, 1988), pp. 282–284.



الدرجـــة الصفر في تاريخ الجنون، وحيث يكون الجنون تجربـــةً غير متمايزة، تجربةً غير منفصلة عن القسمة ذاتها»[١].

والواقــع أن جوهر هذه الحركـــة المعارضة للامعقول، إنما هـــو تعبير عن موقف حضاري بالأســـاس. لذلك، لا يصبح الحديث عن تحقق العقلانيـــة أو عدمها كمهمة جوهرية مميزة للثقافة الغربية، بقدر ما يصبح الحديث أكثر إلحاحًا للإشارة إلى حرص هـــذه الثقافة على «إنـــكار» كل ما لا يخضـــع لنفوذها، ويتمرد علـــى نظامها الخاص. فيتحـــول هذا التأريـــخ الجينالوجي، من حيث هـــو إعلان عن عمليـــات تنقيبية حول اللاعقل، إلى رسم للوحة العقل في الواقع[٢].

إن تاريـــخ الجنون هو تاريخ الحـــدود القصوى، وجذر لتلـــك التفرقة الأولية بين «السوي والمريض»، وبين «المفهوم والمستعصي عن الفهم»، والتي بواسطتها تقصي الثقافة الغربية ظواهر تعدها هامشًـــا وخارجًا عنها. وهي التفرقة التي تســـمح بالحكم على كل سلوك يشد على «القاعدة العقلية» بكونه سلوكًا شاذًا وغريبا ومنحرفًا. وهذا ما يتطلب إجراء عملية «تطويق» و«إبعاد» لصاحبه، تقتضي صياغة تنظيمات وأعراف تكتسب ثباتًا مؤسسا، قد تتطلب حبسه أو تحديد إقامته في ملجأ (المجنون)، أو في مستشفى (المريض) أو في السجن (المجرم).

فتـــاريخ الجنون هو ترصد لحركة الإقصاء والإبعاد التي مورســـت في صميم «الوعي» الثقافي الغربي، ليضمن صرامة عقلانيته وصفاءها من كل الشـــوائب، ومظاهر الاختلال الـــتي يمثلها الجنـــون. واللافت أن صياغة الاختلال تســـتند إلى حكـــم أخلاقي في توظيفه لعبارات كـ«الشذوذ» و«الإفراط»، لتبرير إجراءات «الإقصاء والحجز والتأديب».

لقد ســـعى فوكو على خطى كانط، إلى تحديد شـــروط إمكانية التجربة الطبية، والرجوع بتاريخ الجنون إلى «العتبة الأولى غير المتفاضلة»، التي تســـبق كما تمايز بين الصحة العقلية والجنون. وهنا، يكشـــف فوكو أنه خلال عصر النهضة لم يكن بالإمكان تبين صلـــة «العقل» و«الجنون» بشـــكل واضح، حيث كانت العلاقة بينهما ملتبســـةً

---

(١) *Folie et Déraison–Histoire de la Folie à l'âge Classique*, pp. I–IX.

(٢) برنار هنري - ليفي، نص مترجم ملحق بكتاب **نظام الخطاب**، الصفحة ٥٣.



نظرا لكون المعرفة العقلانية قبل القرن السابع عشر كانت عاجزةً عن تحديد ملامح «الجنون»، وبالتالي لم تقدر على إقامة حدود فاصلة بين «عالم العقل» و«عالم الجنون». وهذا ما نلاحظه خلال القرن السادس عشر، الذي تميز بنوع من الانفتاح، وحركة محدودة في النقد الذاتي في علاقته بظاهرة الجنون. إذ كان للعقل - بحسب ما يذكر هابرماس - طابعًا شفافًا «يتيح التنافذ والتأثير المتبادل: (Osmose). أما الجنون الذي كان لا يزال مرتبطًا بالمأساوي والتنبؤي، فهو موضع الحقائق المزورة، ويقوم لوظيفة مرآة تكشف بتهكم نقائص العقل»[١]. وينقل لنا فوكو بدقة متناهية فكرة «سفينة المجانين» (La nef des fous) حيث كان يجري ترحيل «المجانين» على متن سفن تجوب بهم الأنهر الأوروبية للبحث عن عقولهم. وتعبر هذه الفكرة السيكولوجية / الرمزية عن رغبة عميقة في الإقصاء والعزل بحق المجانين لتطهيرهم من شرورهم، حيث كان المجنون في «سجنه» القسري على متن السفينة «سجينًا عبر أكثر الطرق (أي الأنهر) حرية وأفضلها نفاذًا»[٢].

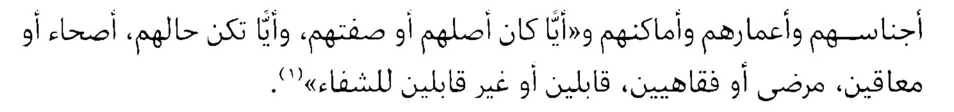
ويتوقف فوكو بالتحليل لحادثين يشكلان مدخلاً في فهم تاريخ العقل الغربي. يتمثل الحدث الأول في موجة الاعتقالات الكبرى في منتصف القرن السابع عشر، حيث يتساءل: كيف تم أن احتجز خلال بضعة شهور من سنة ١٦٥٦ واحد بالمئة من سكان باريس. ثم حدث فجأة أن أفرغت مستشفيات البرص من نزلائها، وتحولت إلى محجز للفقراء في كامل أنحاء أوروبا. وهنا، حاول فوكو البحث عن تلك «القوى المستخدمة» و«نسق التصنيف الثقافي» الذي سمح بعملية تجميع هذا الحشد الهائل في فئة واحدة.

أما الحدث الثاني، فهو يتمثل بتحويل هذه الملاجئ في نهاية القرن الثامن عشر إلى مؤسسات مختلفة، خاضعة للرقابة الطبية، ومخصصة لمن وصفهم التقرير الطبي بكونهم مرضى عقليين. ويخصّ فوكو بالذكر إنشاء «المستشفى العام» من جانب الملك كحدث له دلالة تاريخية عميقة، حيث نص المرسوم الملكي الصادر آنذاك على أحقية الشرائح الباريسية الفقيرة في الغذاء والكساء والمأوى، بصرف النظر عن

---

(١) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد ١٨/١٧، الصفحة ٨.

(٢) Histoire de la Folie à l'âge Classique, (Gallimard, 1972), p. 22.



أجناسـهم وأعمارهم وأماكنهم و«أيًّا كان أصلهم أو صفتهم، وأيًّا تكن حالهم، أصحاء أو معاقين، مرضى أو فقاهيين، قابلين أو غير قابلين للشفاء»[١].

ورغم مـا أوحى به هذا الحدث من معاني تتصل بفكـرة «الإصلاح الإداري»، إلا أن تعيين الملك للهيئة الإدارية العليا في المستشفى، ومنحها امتيازات شبه مطلقة، ليس على هؤلاء الفقراء/ السجناء داخل المستشفى فحسب، بل تطال سلطتهم كافة قاطني مدينة باريـس. إذ «لديهم كل الصلاحيات ومطلق السـلطة والتوجيه والإدارة والتجارة والشـرطة والقضاء والتأديب والعقاب على جميع فقراء باريس، سواء خارج المستشفى العام أو داخله»[٢].

واللافت أن «المستشفى العام» لم يكن قط مؤسسةً طبيةً، بقدر ما كان «سجنًا» يحشـر فيه، دون أدنى تمييز، الفقراء والمشردون والمجانين. وربما كانت هذه الصورة تعبيرًا عن الصورة المسـتقبلية للمستشـفيات المختصة بالأمراض العقلية والنفسية. وهكذا تحول إنشاء المستشـفى إلى تعبير مباشر عن السلطة: «سلطة النظام، النظام الملكي والبرجوازي الذي ينتظم في فرنسا آنذاك»[٣].

وكان مـن تداعيات هذا الحـدث الحضاري ظهـور صيغ وتشـكيلات خطابية جديدة، وأنماط مسـتحدثة من المؤسسات الاجتماعية، تجعل شأن الحجز أن تتضمن وحدة تبرر ضرورته الملحة[٤]. وبذلك يطرح مصير «المجانين» بصورة ملحة في ارتباطه العضوي بحاجـات المجتمع إلى العمل، وأشـكال من التنظيـم الاقتصادي كضرورة أخلاقية واجتماعية في ذات الوقت. ولأول مرة، أشـار ميثاق المستشـفى العام إلى ضرورة مقاومة التسـول والبطالة، لما قـد ينجم عنهما من آثـار اجتماعية واقتصادية خطيرة. وبذلك، تم الربط بين معادلة الخضوع للسـلطة والمراقبة الإدارية للدولة، في مقابل تأمين مسـتلزمات العيش: «لم يعد العاطل عن العمل يطرد أو يعاقب، بل يتم التكفل به، على نفقة الأمة إنما على حسـاب حريته الشخصية أيضًا. وتقوم بينه وبين

---

(١) Ibid., p. 60.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid., p. 61.

(٤) Ibid., p. 66.

المجتمـع مجموعة التزامات مضمـرة: له الحق في أن يعال، إنمـا عليه أن يقبل إكراه الحجر المادي والمعنوي»[١].

لقد شـكل هذان الحدثان: «الحبس اللامتميز الذي طال المشردين والمجانين والفقراء وكل أشـكال الشـذوذ»، ثم «قيام العيادات المتخصصـة لمعالجة المرضى العقليين»، شكلين من ممارسات الإقصاء يفرضان الفصل ويستبعدان بعنف كل شبه محتمل للعقل بصورة الجنون. ويلاحظ هابرماس أن «الحجز اللامتميز للهامشـيين» لا يشـير إلا الى تجزئة مكانية لما هو شاذ وفاسـق، حيث ينتج عن عملية تركه لذاته، أن يتحول إلى مصدر قلق، حيث يتوجب «دمجه كألم وكباثولوجيا في النظامين الطبيعي والإنساني على السواء»[٢].

وهكـذا، يتم فصل قطاع كامل يجمع عددًا من الممارسـات تتفق كلها في إدانة المجنـون ولإقصائه، وإقامة فصـل تام يلغي كل من شـأنه أو يوحي بتشـابه قريب بين سـلطات العقل وصيغـة الجنون إلا أن هذا التقسـيم يؤسـس لتجربـة الحجز (L'internement)، حيث يتوقف فوكو في دراسته حول الجنون للكشف عن العلاقة القائمة بين أنماط البحث عن «حقيقة» الجنون مـن جهة، وإجراءات العزل والإقصاء بحق المجنون من جهة أخرى، من خلال استجلاء السمات العميقة لتلك العلاقة التي عبّرت عنها المنظومات المعرفية الحديثة في تقديرها للجنون، وحيث اتخذت أشكالاً شتى، ووظفت في سبيلها معارف وخطايا عدة.

يرى فوكو أن النظرة إلى موضوع الجنون، انطلاقا من القرن السـادس عشر، قد تجاذبتها تجربتان: «تجربة كونية» اتسـمت بطابع مأسـاوي تنبؤي، عبرت عن موقف أقل حسـمًا حول الفصل بين العقل ومقولة الجنون، حيـث لا تزال النظرة إلى العقل مطبوعةً بطابع شـفاف يتيح التنافذ (Réversibilité). و«تجربة نقدية» تقيم الحواجز مع الجنون كموطن للحقائق المزيفة، وتبقي علـى الجنون كمجرد مرآة تعكس نقائص العقل.

---

(١) Ibid., pp. 76–77.

(٢) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد ١٧/١٨، الصفحة ٨.



لكن الخيار الأخير قد حسم لصالح هذا التوجه النقدي «الذي يجعل من الجنون تجربةً داخل حقــل اللغة، تجربة حيث يواجه الإنســان حقيقتــه الأخلاقية، والقواعد الخاصــة بطبيعته وحقيقته»[١]. أما في القرن الســابع عشــر، فإن الطابع المأســاوي التنبؤي للجنون ســوف يختفي تماما بســبب «تضخيم النزعــة النقدية»، ليحل محله يقين عقلاني اتخذ أشــكالاً عمليةً وأخلاقيةً وفلسفيةً وطبية، يقطع كل صلة له مع كل ســلوك مخالف له، ومغاير للوضوح العقلاني الحديث، الــذي يجد دلالته التعبيرية واكتماله في نظريات التحليل النفسي للجنون كمرض عقلي.

وأمام تقلص خطر الجنون، فقد تم اتخاذ إجراءات أكثر صرامة بحق المجنون، إذ جرى وصله، بشكل قسري، بعالم البشر، وإكراهه على التقيد بعالم المستشفى. فلم يعد يبحر في سفينته في مجاهل البحار، بل أصبح «سجينًا» وموقوفًا برسم «الحجز». ويشــير فوكو إلى تلك المعادلة التي أقامتها النهضة، والتي تجمع بين تحرير «أصوات الجنون»، والسيطرة على «عنفه» للتقليص من خطره. أما التوجه العقلاني الكلاسيكي فقد أخمد «العقل» - الذي هو أكثر الأشــياء عدلاً بين البشــر بحســب ديكارت - كل شــكل غريب عن أفقه المنطقي وبشــكل عنيف. وهذا ما عبّــر عنه ديكارت حين حمل بشــدة على «الخيال» معتبرًا المخيلة مستودعًا للحماقة وموطنًا للجنون، مؤكدًا مــن خلال الكوجيتو علــى ضرورة أن يحصن العقــل ذاته من مخاطــر الوهم والخطأ، عبر عمليات الشــك المنهجي. فالعقل قوة مطلقة، تمتلك ذاتيًا، مقومات تماســكها الداخلي التي لا تســمح بأي إمكانية للانحراف، على خلاف الجنون الذي يمثل العجز المطلق على التحكم في الذات. وبذلك تسنى لديكارت أن يستعيد كل إمكانية لجنون الذات الحديثة: «فليس ثبات حقيقة ما هو الذي يضمن الفكر ضد الجنون، مثلما كان يســمح له بالتخلص من الخطأ، أو أن يطلع من الحلم، بل (يتعلق الأمر) بعدم إمكانية الجنون الأساسية ليس بالنسبة لموضوع الفكر ولكن بالنسبة للذات المفكرة»[٢].

لقــد تم القضاء على خطر الجنون في ممارســة العقل ذاته، ومن هنا فإن «خيار العقل» هو اختيار أخلاقي بالأساس يعبر عنه رفض الذات لـ«الإرادة الخبيثة». فالذات

---

(١) *Histoire de la folie à l'âge classique,* op. cit., p. 39.

(٢) Ibid., p. 57.



المستحلة بالشك سوف تقضي حتمًا على الجنون. وبالتالي، فإن العقل المتملك لذاته لم يبق أمامه من خطر سوى محاصرة الوهم والخطأ.

إن المدلول العميق للشك الديكارتي هو التأكيد على حقيقة «نفي الجنون» من داخل ممارسة العقل ذاته، وطرده خارج حدود الذات المفكرة. فعلى حين أن الإنسان قد يصاب بالجنون، فإنه يستحيل مع ذلك، أن يوصف الفكر بالجنون، لأن العقل والجنون على طرفي نقيض[١]. فليس هناك أدنى حق للمجانين في الكلام أو إبداء الرأي في هذا العالم العقلاني، ما دام من حق المجتمع الحجر على المجنون، واعتقاله جنبا إلى جنب مع فئات المتسولين والمجرمين واللصوص، باعتبارهم «مرايا مشوهة»: «فما حسبته الكلاسيكية ليس فقط غباءً مجرّدًا، حيث يختلط المجانين بالفاسقين والمرضى بالمجرمين، إنما هو أيضًا مخزون هائل من الغرابة، وعالم هادئ من المسوخ التي كان يعتقد أنها مغمورة في ليل غيروم بوش الذي نطق بها ذات مرة»[٢].

لقد لاح المجنون في القرن السابع عشر في صورة «الرجل الشرير» الخاضع لإرادة خبيثة. وأصبح الجنون وصمةً تلحق بإنسانية الإنسان، وتحول المجانين إلى عبرة يتعظ بها الأسوياء. وهكذا، كان الجنون في العصر الكلاسيكي جريمةً تستحق الحبس والنفي. ويتوقف فوكو أمام مؤسسة «الحجز» ضمن تجربة الجنون في العصر الحديث، كنتيجة مباشرة لجملة من المعطيات الاجتماعية والأيديولوجية والاقتصادية، والتي تشير إلى تلك اللحظة التي ظهر فيها الجنون كشكل من عدم القدرة على التكيف والاندماج الاجتماعيين، ضمن التداعيات الاجتماعية المباشرة لمعطيات الفقر والبطالة. عندما ظهر الحجز داخل أفق تجربة الشغل[٣].

وينتهي تحليل فوكو لنشأة الحجز إلى فضح التبرير المقدم من جانب النزعة الإنسيّة التي ترى شكلاً من أشكال الرعاية الاجتماعية للمرضى، في حين يرى فوكو فيه شكلاً متقدما من الإجراءات القمعية. إذ لم تكن للحجز أهداف صحية أو علاجية

---

(١) Ibid.
(٢) Ibid., p. 380.
(٣) Ibid., p. 85.



فحسـب، بل هو يعبر عن إجراء مدنـي مرتبط بظروف الأزمـة الاقتصادية (البطالة)، والخوف من الآثار الاجتماعية التي يسببها مشكل التشرد.

إن المدلول المباشر لنشـأة الحجز هو التعبير عن ذلك الانتصار الحاسم للعقل أمام اللاعقـل (La non raison)، وما يطرحه ذلك من إجـراءات قمعية بحق الفكر، ومن ممارسـة رقابة على التعبير. ومع ذلك لا يمكن أن يعزى إلـى الحجز ذاك الدور الإقصائي السلبي فحسـب، بل له دور تنظيمي إيجابي، يتمثل في العمل على إعادة صياغة الحل الأخلاقي، وضبط قواعد جديدة لمستلزمات الاندماج الاجتماعي[١].

ويرصد فوكو ذلك التحول الجذري في النظرة إلى الجنون في أواخر القرن الثامن عشر، والتي أساسـها الخوف من المجنون، في الوقت الذي تحولت فيه هذه النظرة إلى شـفقة على المرضى العقليين، ومن شـعور بالإثم نتيجة الإهمـال الكلي لهؤلاء المرضى، وإلحاقهم قسـرًا بعالم المجرمين والمشـردين. فترافقت المعاينة العيادية لمرضى الملجإ مع الأطروحة العلمية للجنون، والهادفة إلى معالجة المجانين من خلال الإمكانيات المتاحـة للطب العقلي. فظهور العيادة - حسـب ما ذكرها هابرماس - يعني «أنسنة الألم وتطبيع المرض» في ذات الوقت. فتحرير المجنون لدواعي إنسانية لـم يكن ممكنًا لولا وجود نظام انحرافي يحيل المريض مـن جهة إلى موضوع للمراقبة والعـزل والتنظيم الدائم. ومن جهـة ثانية، يكون المريض موضوعًا جديرًا بالاسـتثمار بالنسبة للدراسة الطبية[٢].

ينقل فوكو صـورةً دقيقةً لملجإ (Asile)، في عهد إصلاحات السـنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، يخضع للمراقبة الطبية من جانب طبيب أمراض عقليّة، حيث تغيرت الصورة العامة للحجـز، وأصبحت وظيفة الملجإ مختلفـةً تماما عن كونه دارًا للحجـز: «كانت هذه القرية تعني سـابقًا أن المجانين كانوا محتجزين، وأن الإنسـان العاقل هو بالتالي محمي منهم، لكنها تدل في الوقت الحاضر على أن المجنون محرّر، وهو في هذه الحرية التي تجعله على قدم المسـاواة مع قوانين الطبيعة، يتساوى مع الإنسـان العاقل [...] دون أن يكون بعد قد تغير أي شـيء بالفعل في المؤسسات،

---

(١) Ibid., pp. 100-101.

(٢) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد ١٨/١٧، الصفحة ٩.



بدأ معنى الفصل والحجز في التبدل: إنه يتخذ ببطء قيمًا إيجابيةً، وأما الحيز المحايد، الفـارغ والمظلم الذي كان الغبـاء يرد فيه قديمًـا إلى عدمه فقد بـدأ يعمر بطبيعة (خاضعة للسيطرة الطبية). بات المجنون المحرر ملزمًا بالخضوع لها»[١].

إن جوهر التحول من فضاء الحجز إلـى الملجأ (L'asile)، متأتٍ من كون الحجز مسـكونًا الآن بقيم جديدة، هي نتيجة مباشرة لسياسـة إعادة تهيئته وتنظيمه داخليًّا، وقطع سلطته بوظيفته الكلاسـيكية القائمة على التأديب والإقصاء. فأصبحت وظيفة الحجز الحديثة، بعد تحولـه إلى ملجأ، مقتصرة على محـو مخلفات المرض وحصره تفاديًـا لخطره العمومي. وهذا ما سيسـمح للطب بأن يقتحم عالـم الملجأ ويتملك فضاءه: «فليس الفكـر الطبي هو الذي اقتحم أبواب الحجـز [...] بل إن الحجز ذاته اتخذ شـيئًا فشـيئًا قيمة علاجيـة، وذلك بفضل تعديـل لكل الحـركات الاجتماعية والسياسـية، وكل الطقوس الخيالية والأخلاقية، التي عملـت منذ أكثر من قرن على تفادي الجنون واللاعقل»[٢].

وعلى شاكلة هذه المؤسسـات الإصلاحية التي تنتسـب إليها مؤسسة الطب العقلي وعلم النفـس كامتداد له، فإنه من السـهل إدراج علم النفـس العيادي في «تكنولوجيا السلطة التي وجدت في المؤسسة المغلقة شكلها المعماري. وإذ تحولت إلى فنون للمداواة وتقنيات اجتماعية فهي تشـكل إذًا الوسـط الأكثر فعاليةً للعنف التأديبي الجديد الذي يهيمن علـى الحداثة [...] إنها الفكرة المتلازمة أصلاً مع فكرة [العقل] المركز على الذات، والتي تقر الهيمنة التي بواسـطتها تحوّل هدم العلاقات الحوارية الذوات التي ترجع مونولوجيًا إلى نفسها، إلى موضوعات – وإلى موضوعات فقط – بالنسبة إلى بعضها بعضًا»[٣].

هكذا من الحجز الأكبر سـنة ١٦٥٧، وتأسـيس «المستشـفى العام» لاحتجاز المجانين والفقراء والمشـردين، مرورًا بتحرير «المسـاجين» في بيسـتر (Bicêtre)، حيث تم الإقرار بخصوصية المجنون، وبالتالي تحريـره من أفق الانحراف، وصولاً إلى

(١) *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 38.
(٢) Ibid., p. 457.
(٣) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد ١٨/١٧، الصفحة ١٠.



قيام إصلاحات تتمثل في مؤسسة الحجز لتطبيق تقنيات الطب العقلي من أجل شفاء المريض. غير أن قيام المؤسسات الإصلاحية الطب – عقلية تبقى، في نظر برنار هنري – ليفـــي، مجرد طريقة مبتكرة في تقوية الحجز: «إذ لم يتم تحرير المجنون، بل الإغلاق عليه في مرضه، وقد أرغم على تســليم أســلحته، وفرض عليــه الصمت. لقد انتصر العقل وتحقق الإبعاد»[١].

إن المتأمل في جوهر هذه الإجراءات ودلالاتهــا الحضارية، لجهة الصلة الوثيقة القائمة بين النزعة الإنســيّة والرعب، يلاحظ أن الشــكل الهندسي لمؤسسات الإبعاد المغلقة يشــكل البنية ذاتها التي توجه العلوم الإنسانية والفكر الغربي برمته. ولعل ما أدركه هنري – ليفي حيث يتساءل شاجبًا: «لم هذه الضراوة؟ لأن الأمر مهم وهو يعني أن المسألة بالنسبة للغرب هي أن يكتشف صورته الخاصة بطرد شياطينه، وأن يتعرف على موطنه باحتجاز حمقاه، وأن يرسم حدوده بصورة أحسن بمجتمعات من النفايات الاجتماعية (Ghettos)، وأن ينظم بنيته الداخلية بتحديد موقع ما هو خارجه»[٢].

ويتوقف فوكو أمــام الطريقة التي طورت بها مدرســتا صموئيل توك الإنكليزية، وبينيل (Pinel) في فرنســا، تقنياتها لمعالجة الجنون والطرق المســتخدمة لمعالجة المجرمين. فقد كانت الاستراتيجية العامة المتبعة من جانب توك تشدد على ضرورة دفع المريض إلى الاعتراف بذنبه، وتحمل مسؤوليته الكاملة على «جريمته» أو مرضه. وقد وظف تــوك جملةً من الأجهزة المؤسســية تســتند إلى تسلســل علائقي يكون المريض أدناه: «فقد أنشأ توك مستشفى للمجانين، إذ أحل محل رعب الجنون الحر قلق المسؤولية المنغلق. فلم يعد الخوف سائدًا خلف الجانب الآخر لأبواب السجن، بل سيقبع الآن في أعماق الشعور»[٣].

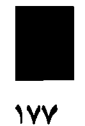
وتتحدد ملامح هذه الطريقة التقليدية في العلاج على شــكل عقوبات تعبّر عن تقنيات للتدخــل العلاجي، تحرص على جعل المريض يعترف بمســؤوليته عن مرضه وأخطائــه. وتتحول تقنية «التدخــل العلاجي» من إخضاع المريــض المعالج للمراقبة

---

(١) برنار هنري ليفي، دراسة مترجمة ملحقة بكتاب **نظام الخطاب**، الصفحة ٥٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٣.

(٣) *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 504.



الخارجية في مرحلة أولى، لتدفع به - اســتنادًا إلى جملة إجراءات محددة فنيًّا بدقة - وعبر منهج «الاســتبطان» (Introspection) إلى مراقبة نفسه بنفسه، وحمله على معاقبة ذاته بذاته.

ولا تختلف طريقة بينل (Pinel) في معالجة الجنون عن طريقة توك، حيث تدفع التقنيات العلاجية بالمريض إلى فهم جرمه المتمثل بانتهاكه للقيم الأخلاقية السائدة، واقتناعــه به. وتتحدد طريقة بينل في عملها على إعــادة تأهيل المريض اجتماعيًّا عبر تقنيات تربط الاندمــاج والخضوع للضوابط الاجتماعية بآليات تغيير شــعور المريض وتهذيب روحه وجســده. وهكذا، تتحــول طريقة بينل في معالجــة مرضاه إلى «أداة توحيد أخلاقية (Uni formation morale)، وشجب اجتماعي. فالمقصود هنا، هو فرض سيادة أخلاق معينة تحت شعار العام»[1].

لقد عكســت الطريقة التي طورت بها مدرســتا بينل وتوك اســتراتيجيتهما في معالجة الجنون مدى حضور صورة «الشــخصية الطبية»، لتدخل مناقشــة فوكو لهذه الصورة فــي صلب أهم الموضوعات التي يســتثمرها لاحقًا فــي كتاباته المتأخرة ولا ســيما في **المراقبة والمعاقبة**، ليبرز الوظيفة الأساسية للأطباء وتقنيات المعرفة الطبية في تشكيل بنية الإقصاء والتهميش والهيمنة التي تقيمها الحضارة الغربية.

وتتنزل أبحاث فرويد (Freud) رغم الأهمية التي منحها لعلاقة الطبيب المعالج بالمريــض المعالج، في لعبة الاســتلاب المتصلــة بموضوع الجنون ذاتــه، عبر الدور الأساســي لشــخصية الطبيب. فيتحول موضوع الجنون في دراسات الطب النفسي الحديــث، إلى موضوع بحث يشــبه «نوعًا من التكتيك الأخلاقي الــذي عاصر نهاية القرن الثامن عشــر، وتم الاحتفاظ به في شكل طقوس حياة الملجأ، وتغطيته بأساطير الوضعية»[2].

إن ما تؤكد عليه دراســات بينل وتوك هو الأولوية المطلقة المعطاة للاســتقامة الخلقية لشــخصية الطبيب، أكثر منه على صفته العلمية، حيث «لا يتم تدخل باسم

---

(١) Ibid., p. 514.
(٢) Ibid., p. 528.

علم أو سلطة طبي يملكها شخصيًّا، وتكون مبررةً بمجموعة معارف موضوعية. ولا يتمتع الطبيب بسلطة في مستشفى المجانين بصفته عالمًا، بل لجهة كونه حكيمًا»[١].

لا شك أن الطبيب ظل مع فرويد مفتاح تحليله النفسي، لكن ذلك لم يحل دون بقائه غريبًا عن «عمل الجنون الأعظم»[٢]. ويستنتج فوكو أن التحليل النفسي «لا يمكن ولن يمكنه أن يسمع أصوات اللاعقل، ولا أن يفكك علامات اللامعنى من حيث هي – إن التحليل النفسي يمكن أن يحل عقدة بعض أشكال الجنون، لكن يظل غريبًا عن عمل اللاعقل المطلق – لا يمكنه أن يحرر ولا أن يستنتج، أحرى أن يفسر ما هو أساسي في هذا الجهد»[٣].

يبدو أن فوكو لا يميل إلى دراسة «إيديولوجيا الجنون»، كما لا يميل إلى التعاطي مع الجنون كمرض، ولا دراسة وظيفته كسلوك غير اجتماعي، وإنما يهدف بالضبط إلى وضع تاريخ للتفرقة الكلاسيكية بين العقل والجنون، حيث يتحدد موضوع الجنون في مستوى حدث حضاري كخطاب العقل حول اللاعقل. ومن هنا، فإن ما يثير اهتمام فوكو ليس لغة الطب العقلي، بل شروط ظهور هذه اللغة، لذا، فهو يمضي في البحث وراء المعطيات الفينومينولوجية عن «بنية» لا تعود إلى مستوى «غير متعقل» (Impensé).

ليس الجنون مجرد موضوع، بل أكثر من ذلك، إنه أداة للمعرفة. من هنا، كانت تلك المفارقة الكبرى التي تحكم تاريخ العقلانية الأوروبية، إذ إن ظهور فكرة «نسبية العقل وتاريخيته»، لم يقترن أبدًا بتاريخ للّاعقل، وظلت معرفة الغرب للجنون في عمقها عقلانيةً، في حين أنه لم يكن من الممكن أن تتصف الثقافة الغربية بصبغة عقلانية، لو لم تذق تجربة «الجنون» بل «النقص العقلي» على وجه الدقة. ويعبر برنار هنري- ليفي عن هذه الحقيقة بالقول: [...] إن الأمر يتعلّق فعلاً بعقل قائم لا انطلاقًا من أساسه، بل قائم بالنسبة إلى ضفته. إنها حضارة غير قائمة على قواعدها بل بفضل

---

(١) Ibid., p. 524.
(٢) Ibid., p. 530.
(٣) Ibid.

هوامشها، إنه أســاس لا يتعلق لأول مرة - بتأسيس، بل بإغلاق. إنها أرضية اكتسبت بفعل حصري غريب سمات خط الحدود...»[١].

لقد أدرك فوكــو لاحقًا أن دراســته لتجربة الجنون في صلتهــا الوثيقة بتجارب الإبعاد، قد أوقعته في حبال التأويلية المتحدرة من التقليد الإنساني النزعة الذي عمل على تفويض أسسه. لذلك حرص فوكو على استبعاد كل المصادر الأنطولوجية الخفية في كتابــه اللاحق حول «ولادة العيــادة» (١٩٦٣) الذي عبر عــن «انتفاضة منهجية» تحمل طابعًــا بنيويًّا، حيث انتقد فــي مقدمته صراحةً مفهوم «الشــرح» كبحث في الأساس الأنطولوجي للخطاب، وكمحاولة لاســتعادة الوضوح المفقود لميدان علمي اعتبر رصينًا في زمن سابق[٢].

إن نظرة فوكو الثاقبة حول ولادة مؤسسة الطب العقلي ومؤسسة العيادة، تكشف عن كونهما مؤسســات لخطاب «تكنولوجية الهيمنة الحديثة». فالعيادة من حيث هي نموذج أصيل للمؤسسة المغلقة، هي امتداد للتحولات العميقة التي طالت مؤسسات الشملنة في أشــكالها المتعددة (السجن، المصنع، الثكنة، المدارس...)، والمتوافقة على هدف إزالة التميزات الطبيعية الخاصة. وهذا ما يكشف عن الاستراتيجية المعدة ســلفًا لانتصار العقل بما هو سلطة تنظيمية، لا تكتفي ببســط سلطانها على الجنون فحسب، بل على الحاجات الطبيعية للجسم الفردي والاجتماعي بكامله.

ثالثًا: تكنولوجيا الهيمنة

نشأ اهتمام فوكو بظواهر «المراقبة والمعاقبة» من اعتبارها «من مستلزمات تكنولوجيا الجسد السياسية»، الأمر الذي دفعه إلى السعي الدؤوب من أجل الكشف عن تاريخ «ميكرو فيزياء الســلطة العقابية»، الذي هو أساسًا جينالوجيا السلطة من حيث هي «قطعة في جينالوجيا النفس العصرية». إذ إن التعرف على جينالوجيا السلطة، يقوي معرفتنا بتكنولوجيا الهيمنة على «النفس»، عبر ســبر دقائق جينالوجيا الســلطة على

---

(١) برنار هنري ليفي، دراسة ملحقة بالترجمة العربية لـ **نظام الخطاب**، الصفحتان ٥٣ و٥٤.

(٢) **ميشال فوكو مسيرة فلسفية**، الصفحات ١٨ إلى ٢٠.

الجســد. وعليه «يجب أن لا يقال إن النفس هي وهم، أو هي أثر إيديولوجي. بل يقال إنها موجودة، وإن لها حقيقةً، وإنها مســتحدثة بصورة دائمة، حول، وفوق سطح، وفي داخل الجسد، بفعل وظيفة السلطة التي تمارس على أولئك الذين يعاقبون»[١].

إن عمليات القصاص والســجن والمراقبة والعقاب والإكــراه، هي التي جعلت من النفس «نتيجةً وأداةً لأناتوميا (تشــريح) سياســية»[٢]، باعتبار «أنها العنصر الذي تتمفصل فيه مفاعيل نمط من الســلطة مع مرجع من المعرفة، وهي شــبكة العلاقات السلطوية المنتجة لمعرفة ما، وهذه المعرفة بدورها تعيد وتقوي مفاعيل السلطة»[٣]. هذه النفس التي لا تشــبه في شــيء المفهوم اللاهوتي المســيحي عن النفس، ولا المفاهيم المتنوعة التي أنتجتها النزعة الأخلاقوية والإنســانوية، ولا عملية الاســتبدال التي قامت بها العلوم الإنســانية، كموضوع للمعرفة والتفكير الفلســفي اشتغل عليه المربون وعلمــاء النفس ذلك أن عملهم لم يكن ســوى «تكنولوجيا النفس»، التي لم تستطع أن تغطي عن تكنولوجيا السلطة أو تعوض عنها «لسبب بسيط هو أنها ليست إلا أداةً مــن أدواتهــا»[٤]. وعوضًا عن «أن نرى فــي هذه النفس البقايــا المبتعثة من أيديولوجيا، فإننا نتعــرف فيها على القرين الحالي لنوع من تكنولوجيا الســلطة على الجسد»[٥]، على اعتبار أن فوكو يرى النفس من حيث هي سجن للجسد.

من هنا، فإن الســلطة على الجســد يراد منها الوصول إلى ســلطة على النفس عبر «تمثيل العقــاب» وتقنيات الذات (Technique de soi) التي ســيعتبرها فوكو العدة الأكبر التي أصبحت في حوزة الدولة الحديثة، لجهة أنها ســتجعل هذه الدولة دولة ســلطة بامتياز. وهكذا، سيتم التحول من العقاب إلى ســلطة العقاب بوصفها «التقنية المؤلفة من إشارات عقابية تنزع إلى قلب كل الحقل الزمني للفعل العقابي، يفكر المصلحون في إعطاء ســلطة العقاب أداة اقتصاديةً فعالةً لتشــمل كل الجسم

(١) ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، الصفحتان ٦٦ و٦٧.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨.

الاجتماعي، ومن شأنها أن تقنن كل السلوكيات، وبالتالي أن تقلص كل المجال الغامض المنتشر»[١].

ضمن هذا التمشي، هلا باستطاعة العقاب أن يكون تاريخًا للجسد، وبالتالي تاريخًا للذات المستلبة؟ وإلى أي حد يكشف هذا التاريخ تشكل الدولة الحديثة وطرق هيمنتها عبر تحكمها بتقنية الذات؟

إن هدف فوكو، وكما نص بنفسه على ذلك، هو كتابة «تاريخ الحاضر» وفق منهج جينالوجي يكشف في آن معا عن اغتراب النفس وأعماق السلطة الحديثة. ولعل الجينالوجيا خير ما يعبر عن أصالة فوكو في حقلي الذات والسلطة. يصرح فوكو بأن هدفه في **المراقبة والمعاقبة** هو محاولة دراسة التحول الكبير في الأساليب العقابية، من أجل كشف العلاقات السلطوية اعتمادًا على تكنولجيا سياسية للجسد، تنسحب في وقت واحد على الفرد السوي وغير السوي، كموضوع للفعل الجزائي الذي هو في نهاية المطاف فعل سياسة وسلطة، هدفه الأساسي الإخضاع والاستبعاد اللذان لم يكونا لينفكّا عن جعل الإنسان «موضوعًا لمعرفة ذي صفة علمية»[٢].

إن هذا الترابط بين المعرفة والسلطة يحظى لدى فوكو باهتمام واسع، إذ لا يوجد في رأيه معرفة منفصلة عن السلطة، بل هما يشكلان جهازا تاريخيًّا. فلا وجود لشيء اسمه «المعرفة» أو «السلطة»، وإنّما هناك سلط ومعارف بحسب المراحل التاريخية التي تتشكل من مجموعة من الإكراهات والإلزامات، وبكلمة من «تاريخ العقاب». إلى هذا الحد، تكون الأركيولوجيا قد استنفذت أغراضها، بعد فضح التجديدات النظرية التي تعزى للتقدم في النزعة الإنسيّة، والمسلمات والأحكام الجاهزة، الذي يدعو «للتطور في العلوم الإنسانية كحدث ضخم خارجي جامد وأول»[٣]، يكتفي علمويًا بدراسة المظاهر الاجتماعية بنفس يريد أن يوحي بأنه وضعي وحيادي. في حين أن هذه المعرفة ليست إلا «أحد مفاعيل التكتيكات الجديدة عند السلطة، ومن بينها أواليات جديدة عقابية»[٤].

---

(١) **المراقبة والمعاقبة**، الصفحة ١١٨

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢

يلح فوكو على أن العلوم الإنسانية ليست سوى إحدى أدوات وأواليات السلطة. فالمطالـب الأخلاقية للنزعة الإنسـيّة، وكذلك الجهد العلمـوي للعلوم الإنسانية، قد افترضـا موضوعًا لهما هـو النفس الإنسانية، التي أراد الفكر العلمي وحتى الفلسـفي إنقاذها من «وهم الثيولوجيين»، واستبدالها «بإنسان فعلي» لم يجعل منها إلا موضوعًا للمعرفة تتيح التدخل التقني المنظم لإخضاع «الإنسان الذي حدثونا عنه، والذي يطلب تحريره، هو بذاته أثر من آثار اسـتبعاد هو أعمق منه بكثير. إن نفسًا تسـكنه وتدفعه إلى الوجود، هي بذاتها قطعة من التحكم الذي تمارسه السلطة على الجسد. فالنفس إن هي إلا نتيجة، وأداة لأناتوميا (تشريح) سياسية، النفس هي سجن الجسد»[١].

هكذا يؤكد فوكو بعد الأخلاقية الإنسانوية والعلوم الإنسانية والتفكير الفلسفي، وحتى الإجراءات التكنوقراطية معًا، عن كشـف النفس، وعـن تقديم معرفة بها - أي النفس - تكون بمنأى عن استغلال السـلطة وتوظيفها لها فشرط معرفة النفس لدى فوكو، هو الكشف عن أواليات السلطة و«ميكروفيزيائها»، عبر الكشف عن «تكنولوجيا الجسـد السياسـية» التي تتبلور من خلال العقوبات عامةً، والسجن خصوصًا، وهذا الكشف، هو الذي يعتبره فوكو عبارةً عن كتابة «تاريخ الحاضر».

لقد اكتشـف فوكو النفس من خلال تكنولوجيا الجسـد السياسية الذي هو - أي الجسـد - خير دليل على واقعيتها غير الجسـمية، وعلى عدم جوهريتها ذلك «أنها العنصر الـذي تتمفصـل حولـه مفاعيل نمط من السـلطة مع مرجع من المعرفة، وهي شـبكة العلاقات السـلطوية المنتجة لمعرفة ما، وهـذه المعرفة بدورها تعيد وتقوي مفاعيل السلطة»[٢]. هذه هي النفس التي اعتقد فوكو أنه قد اكتشفها في واقعيتها وحقيقتها.

يؤكد فوكو على الترابط، بل والتلازم الذي لا ينفك بين المعرفة والسلطة. فليس هناك ممارسة للسلطة إلا وتستدعي تأسيس مجال معرفة يواكبها. من هنا جاء الإلحاح الشديد على نبذ التقليد القديم المؤمن بإسكان نمو المعرفة خارج دائرة السلطة، بل «..السلطة تنتج المعرفة [...] وإن السـلطة والمعرفة تقتضي إحداها الأخرى، وأنه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل معرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض،

(١) **المراقبة والمعاقبة**، الصفحة ٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.



ولا تقيم بذات الوقت علاقات سلطة [...] وباختصار ليس نشاط موضوع المعرفة هو الذي ينتج معرفة، مفيدة أو مضرة للسلطة، بل السلطة - المعرفة، والعمليات والصراعات التي تجتازها، والتي تتكون منها، هي التي تحدد الأشكال والمجالات الممكنة للمعرفة»[١].

هكذا، يفضل فوكو البحث عن «رحم مشترك» لدراسة حقلَي «القوانين والحق الجزائي» من جهة، و«تاريخ العلوم الإنسانية» من جهة أخرى، بدل التعاطي معهما كقطاعَين منفصلَين وفق الوهم الذي يفصل أحدهما عن الآخر. «وباختصار، اتخاذ تكنولوجية السلطة كمبدأ وكذلك أنسنة العقوبة، وعرفة الإنسان»[٢] لفهم علاقة السلطة بالمعرفة، هذه العلاقة التي لا يمكن أن تفهم إلا باعتبارها «أثرًا من آثار التحول في كيفية توظيف الجسم بالذات من قبل العلاقات السلطوية»[٣].

من هنا، أصاب هابرماس عندما كتب: «لا يسع التاريخ النسابي أن يأخذ دور مناهضة العلم - وهو دور نقدي إزاء العقل - إلا إذا خرج بالضبط من أفق علوم الإنسان المتجهة نحو التاريخ، والتي يريد فوكو أن يكشف إنسيتها الفارغة بواسطة نظرية السلطة»[٤].

ويضرب فوكو مثالا على ذلك حلول علم النفس محل «علم النوايا» الذي كان مبحثًا علميًّا في نهاية القرن الثامن عشر. معنى ذلك أن الحيز الذي كان يشغله «علم النوايا» كجزء من تقنية السلطة لم يترك شاغرًا بل حلت محله معرفة تدعي العلمية، وتستند إلى النزعة العقلانية الوضعية كمعرفة مضبوطة وحيادية. إلا أن هذا الوهم النظري لا يرقى، عند فوكو، إلى أكثر من شك من الفردنة الأنثروبولوجية تتناسب مع متطلبات الحقبة المعاصرة، كعلم يخضع لمبدإ التقنين والإنتاج من وجهة نظر «اقتصاد سلطة العقاب والتقنيات التي بواسطتها يراد إشاعة علامات العقاب المطابقة تمامًا في كل الجسم الاجتماعي، بدون تجاوز ولا ثغرات وبدون «بذل» جهد سلطوي غير مفيد»[٥].

---

(١) **المراقبة والمعاقبة**، الصفحة ٦٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٥

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٥.

(٤) هابرماس، مجلة **العرب والفكر العالمي**، عدد ١٧/١٨، الصفحة ١٢.

(٥) **المراقبة والمعاقبة**، مصدر سابق، الصفحة ١٢٢.



ثم إن مفهوم العدالة الجزائية ليس بمنأى عن الاستثمار الذي تقوم به السلطة للمعرفة، وحتى الذي توكل إليه ممارسة العدالة، لم يعد سيد العدالة ولا منتجًا لمفهومها ولا سيد حقيقتها. لأن شرط الضمان والعلة الكافية لتحقق العدالة ضمن المنظومة الجديدة، هو الاستناد إلى «عناصر متنافرة من البرهان العلمي، إلى الحس المشترك، مرورا بالحقائق الحسية. إن العدالة الجزائية، إذا كانت قد احتفظت بأشكال تضمن لها الإنصاف، فهي تستطيع الآن أن تنفتح على حقائق آتية من كل صوب، شرط أن تكون يقينية، ومقررة بصورة جيدة، ومقبولة من الجميع [...] تعقد رابطةً صعبةً ولا متناهية مع تعددية الخطابات العلمية»[1]

وبذلك لا يتردد فوكو في الحكم على فكر الإيديولوجيين والمصلحين الذي استندت إليه سلطة العقاب عن طريق «نظرية المصالح»، بأنه «تطور كتكنولوجيا بيد السلطات الفعالة والاقتصادية»[2]، حيث اعتبر أن السياسي يلعب دورًا أخطر من «المستبد الأحمق». ذلك أن السياسي يسوس الناس بواسطة أفكارهم الخاصة التي تشكلت من «تمثيلات وعلامات بواسطة السلاسل والمكونات التي يعد تشكيلها نوعًا من الوصفة العامة، في كيفية ممارسة السلطة على الناس: اتخاذ «الفكر» كسطح تدوين بالنسبة إلى السلطة، وذلك باستخدام علم الدلالات «السيمينولوجية) كأداة، وإخضاع الأجساد عن طريق السيطرة على الأفكار»[3].

هكذا، تساهم علوم الإنسان وكر الأيديولوجيين (=المعرفة) في تشكيل الفكر كخزان لتقنيات الذات التي تُحكم السلطة بواسطتها سيطرتها على الأفراد. ولن يتم اكتشاف خطورة الدور الذي تتيحه تقنيات الذات في السلطة إلا بعد «تشريح سياسي» جديد موضوعه الجسد، كواسطة في السيطرة على النفس وإخضاعها. وبذلك، فإن العقاب و«اللطف» في العقاب يندرج ضمن «اللعبة الطقسية» للإخضاع الذي يستهدف الفكر، فكر الجميع، وليس الجسد.

قد يوحي ما تقدم بأن فوكو يرادف بين مفهومي السلطة والقمع، إلا أنه في

---

(١) **المراقبة والمعاقبة**، مصدر سابق، الصفحة ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٥.



حوار مع فونتانا (١٩٧٧) وضح صلته مع «الفينومينولوجية» الماركسية، حيث شدد على أنه ومن خلال **المراقبة والمعاقبة** - أبرز بوضوح كيف شهد القرنان السابع عشر والثامن عشر «نوعًا من النمو التقني لإنتاجية السلطة/ لا يمكن اختزالها في تطور الأجهزة الكبرى للدولة - الجيش، الشرطة، الإدارة المالية»، بل برزت آلية جديدة للسلطة «وطريق تمكن من توزيع تأثيرات السلطة بصورة متصلة وغير متقطعة ومكيفة و«متفردة» في ذات الوقت على الجسم الاجتماعي كله. هذه التقنيات هي في آن أكثر فعالية وأقل تكلفة كثيرًا [...] من التقنيات التي ظلت مستعملةً إلى غاية ذلك الوقت»[١]، ذلك أن السلطة ليست «مطابقةً لقانون يقول لا». وحسب رأيه، فإنه لا ينبغي النظر إلى السلطة على أنها دومًا سلبية، بل هي منتجة وفعالة ولولا ذلك لما استقرت في مكانها، ولما أطاعها الناس.

إن قوة السلطة تكمن في كونها «تخترق الأشياء وتنتجها، وتستخلص اللذة، وتسوغ المعرفة، وتنتج الخطاب، يجب اعتبار السلطة بمثابة سلطة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله، أكثر مما هي هيئة سلبية وظيفتها هي ممارسة القمع[٢]. ويعمق فوكو في **المراقبة والمعاقبة** الوظيفة المعرفية للقمع والعنف السياسيين، عن وجهيهما الإيجابي من خلال الدور الذي أناطه فوكو بهما، حيث اعتبر القمع بمثابة الطريقة الملكية لكشف «ميكروفيزياء السلطة»، وخير وسيلة تتيح القيام بتشريح سياسي، لن تكون معه دراسته الدولة والسلطة بمثابة دراسة جسد عن طريقة بيتي (Petty) ومعاصرته، وإنما كمنظومة مؤلفة من تقنيات ووظائف مادية وقوى وطرق تواصل، ومواقع ارتكاز لعلاقة السلطة/المعرفة «التي تجتاح الأجساد البشرية وتستعبدها جاعلةً منها موضوعات معرفة»[٣].

ولم يفُت ولد أباه أن يشير إلى أن معرفة الجسد لا تتجاوز الوقوف عند «علم اشتغاله» ومجرد التحكم في قوته، بل إنها تتيح الوقوف على تشكل هذه المعرفة وتلك السيطرة. وهذا هو إطار «ميكروفيزياء السلطة»، الذي اعتبره مستوىً جديدًا، وموقعًا

---

(١) **حوار مع فونتانا**، مصدر سابق، الصفحتان ٧٤ و٧٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

(٣) **المراقبة والمعاقبة**، مصدر سابق، الصفحة ٦٦.



مختلفًا في النظر إلى السـلطة وفهمها. ذلك أن تشريح السـلطة وتحليلها يستدعي عند فوكو أساسًـا تجنب المثال القانوني المحصور بفكرة السيادة، ويتجاوزه من أجل بيان كيفيات تكوّن الدولة مفهوميًّا، وعملها إجرائيًّا، حيث يسـتحيل القانون إلى مجرد شـكل من أشكال تجرد السلطة. ومن ثمة، يعتقد ولد أباه أو فوكو يقترح دراسة الدولة بما هي مجموعة علاقات سـلطة، ومركزًا لإنتاج المعرفة واستثمارها، بدل البحث عن صورة الدولـة فيما تخلى عنه الأفراد من حريتهم، أو ما اضطروا إلى التخلي عنه نتيجة علاقـات الإخضاع[1]. هذا الفهم الذي يتماهى مع محـاولات العقلنة التي ما انفكت الليبرالية تقدمها لتبرير السلطة، من خلال مفاهيم «التمثيل» والمشاركة.

مـن هنا إلحاح فوكو على «تناول الممارسات العقوبية كفصل من فصول الأناتوميا السياسـية أكثر من أخذها كنتيجة من نتائج النظريات الحقوقية»[2]. إن توظيف الجسـد واسـتغلاله ليـس بالضرورة عنيفًا، إذ إن منظومـة الإخضاع تتيح تحويله إلى طاقة إنتاجية دون ترهيب أو عنف اسـتغلالاً منظمًا عبر تقنية التمثل وشـتى تقنيات الذات. بذلك، يكشـف فوكو الوجه الجديد لاستغلال الجسـد دون معاقبة أو تعذيب، هذا الاستغلال الذي لم تمنع من حصوله دعوات النزعة الإنسيّة في القرن التاسع عشر، الذي لم يعد مجرد موضوع للتدخل الجزائي، حيث تهدف العدالة إلى إعادة الجسد إلى حصيرة الإنسان، بعد أن اكتشفت فيه المجرم وقد تحول إلى مجال يؤكد كموضوع معرفة وضعية.

إن هذه العملية لعقلنة العلاقات الاجتماعية، وتعميق نفوذ السلطة في المجتمع وإخضاعها للذوات، هو ما تم اكتشـافه على صعيد ميكروفيزياء سلطة تتكشف فيها، أوضـح ما تكون الآليات التي تديـر هذا المجتمع. في الواقـع، عرفت كل ثقافة هذه التقنيات التي تفرض على الأفراد «إكراهات الحقائق» (Obligations des vérités) المعاشة بوصفها أساسية لتكوّن الذات أو تحولها.

هكذا تفهم بشـكل أفضل الطريقة التي فهم بها فوكو مشـاركته في فهم العقل السياسـي عبر منهجه الجينالوجـي. وأيًّا تكن مراحل تفكيره، فـإن هذه الأخيرة بقيت دائمًا بالنسبة لمشكليات «الكليانية» (Totlitarisme)، وبالنسبة لمختلف التفسيرات

---

(١) **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، مصدر سابق، الصفحة ١٨٣.

(٢) **المراقبة والمعاقبة**، مصدر سابق، الصفحة ٦٦.

المتناقضة بين إفراطات طارئة في عقلنة السياسة، وبين تضخم للعنف. وفي هذا السياق، نجده غير مبال بالتميز الذي أجرته حنا أرنت (Hanna Arendt) مثلاً بين السلطة كسيطرة والسلطة كصيغة لإدارة الأمور بشكل جماعي.

ولعل فوكو كان أكثر قربًا من شخص كـ ماكس فيبر (Max Weber) ومقاربته للظاهرة السياسية كعلاقة قوة «غير أن جهد فيبر ينصب على فهم الظاهرة السياسية بوجه عام أكثر منه على تحليل البنية التاريخية للدولة. ذاك أن الاستخدام المشروع للعنف كان من حق تجمعات أخرى غير الوحدة السياسية، من حق الأسرة، والهيئات الحرفية، أو الإقطاعيين أيضًا. وعليه، لم تكن للتنظيم السياسي في كل العصور الدقة المؤسسية للدولة الحديثة، قديمًا، لم يكن أحيانًا سوى بنية عديمة الشكل، لا بل مجرد جمعنة (Socialisation) ظرفية وعابرة»[١].

إن محاولة فوكو البحث عن أصل السلطة المرتبطة بـ«المراقبة والعاقبة»، والذي يبدو في لحظة كمنعطف أو كقطيعة مع الفكر السياسي الغربي، وفهمه للسياسة والسلطة، لم تمنع من أن يبرز لديه إلى الماضي كما هو الحال في انعطافه نحو الإغريق، محاولاً أن يصعد ضد تيار العالم المسيحي الخاضع لنظم الاعتراف لأجل إعادة تكوين سلسلة بطريقة غريبة على نحو فريد، عبر إعادة ربط المعرفة بالأخلاق، ومن ثم بالسلطة.

وهنا، نحسن أن نضع فوكو في موقعه من الفكر الغربي. فلئن لعبت «الميتافيزيقيا الحديثة» دورها من ديكارت إلى كانط، واضعةً بداهة الحقيقة موضع الزهد الممدوح من قبل أديان الخلاص، في نقطة الالتقاء بين الذات والآخرين، وفي المفصل بين المعرفة والأخلاق. ولئن كان واضحًا بُعد فوكو عن المفهوم التقليدي للسلطة الذي دشّنه الفلاسفة بواسطة هوبز كحصة من شرّ ضروري للعيش المشترك. وبعيدًا عن اعتبار السلطة بمثابة الماهية الداخلة في الكائن أو في التاريخ، فإن مشكلة السلطة لديه تنأى بالقدر ذاته عن مشكلية «التمثيل الليبرالية»، وحتى عن السيادة

---

(١) جوليان فرويد، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط ١)، الصفحة ١٠٧.

البروليتارية لدى الماركسيين، بوصفها سيادةً مشتقةً من امتيازات طبقة في آخر التحليل، ويتعين فهمها مباشرة كرابطة بين أمير ورعية.

وما أعمال فوكو حول «المرض» و«الجنون» أو «الحجز» إلا محاولة لتكوين العناصر الأولى «لتاريخ الذاتية»، متشكلة حول موضوع أخلاقي فهم من خلال أشكاله المرضية، كطرق جديدة للدخول إلى مناطق نفوذ الدولة، التي سيُرى أوضح مثال لها في نموذج الدولة الحديثة: «فعلى القرن الثامن عشر، داخل وخارج الجهاز القضائي، وفي التطبيق الجزائي اليومي كما في انتقاد المؤسسات، شوهد تشكيل استراتيجيا جديدة لممارسة سلطة العقاب، والإصلاح - بل بقصد معاقبة أفضل، المعاقبة بقسوة ملطفة، ربما، ولكن معاقبة بشمولية أكبر وعند الضرورة، إدماج السلطة العقابية بشكل أعمق في الجسم الاجتماعي»[١].

إن العقاب والتحكم في النفس عبر إخضاع الجسد يعتبر بنظر فوكو النقطة المفصلية والجذر الذي يعود إليه تحليله «للسلطة/المعرفة»، فإنه لم يفته الانتباه إلى أهمية العامل الاقتصادي والسكاني في فهم تشكل الدولة الحديثة[٢].

ورغم أهمية العامل الاقتصادي لم يتعمد فوكو رصده والتنبيه إليه إلا كمناسبة لظهور اللاشرعية التي تستدعي وفق منطق السلطة فرصة جديدةً لممارسة استراتيجيا العقاب، التي يعتبرها فوكو المفتاح لفهم السلطة، فهو يقول: «وهذه اللاشرعية، إذا كانت البرجوازية لا تتحملها بطيبة خاطر في الملكية العقارية فهي لا تطاق في الملكية التجارية والصناعية: فقد اقتضى نمو المرافئ، وظهور المخازن الكبرى حيث تتكدس البضائع، وتنظيم المعامل ذات الأحجام الواسعة [...]، اقتضى أيضًا قمعًا صارمًا للاشرعية. فالكيفية التي أصبحت الثروة توظف وفقًا لها، بحسب معايير كمية جديدة تمامًا، في البضائع وفي الآلات، تفترض تشددًا منهجيًا ومسلحًا تجاه اللاشرعية، والظاهرة هذه هي بالتأكيد حساسة جدًا حيث يكون النمو الاقتصادي هو الأكثر كثافةً»[٣].

---

(١) **المراقبة والمعاقبة**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٩ و١١٠.
(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١١١ و١١٢.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٢.

نرى إذًا كيف أن فوكو يقلل إلى حد كبير من أهمية العامل الاقتصادي والانفجار السـكاني الذين سـيكونان إلى جانب الأمن مبـررًا للدولة الحديثة وسـلطتها وحقل عملها بامتياز. فهو، وإن أشـار إلى الظاهرة الرأسمالية وتوزيع الثروة، وضخامة الإنتاج وتوسع المعامل، فإنه جعلها مجرد خلفية أو مناسبة لظهور السلوكات اللاشرعية، وما تستدعيه من قيام آلية للعنف والعقاب، الذين يعتبرهما بؤرة السلطة الحديثة.

يبقى أن «اقتصاد السـلطة الحديثة» خاصةً لم يظهر إلا تحت شـكل جديد، ألا وهو «اقتصاديات السـكان» (Gestion des populations)، أتاح لعلم السياسة – الذي وجد نفسه متوقفًا في تطوره، ومحصورًا بين النموذج المجرد للسيادة، والصورة الضيقة للعائلة – ومن خلال انفجار المشكلة السكانية التي حملتها على عاتقها معرفة اقتصادية جديدة، أن يتحرر من الإطار التشـريعي للسـيادة. فإذا كان تاريخ السياسة في الغرب قد عرف ثلاث حقب عريضة، وثلاثة اقتصاديات كبيرة موازية لها («الدولة الرومانية العبودية»، و«الدولـة الإقليمية الإقطاعية»، و«الدولة الحديثة»)، فإنه وحده في النهاية «ظهور السـكان»، والتفكير في نمط كثافتهم أو حجمهم أو توزيعهم، يمكن أن يظهر كبـزوغ لـ«دولة الحكـم» (de l'Etat gouvernement) التي تجني المعارف والتقنيات أكثر من الدولة في ظل الرعاية الكنسـية، وأيضًا أقل أو أكثر هيمنة من الفن الدبلوماسي السياسي للشركة بالمعنى التقليدي للكلمة.

مـن الجائز إذًا الاعتقاد أن فوكـو قد بقي دائمًا وفيًّا إلى النظرة الأساسـية لنقد أنواري، ولعقل يرتاح على تسجيل تأخر حركة التحرر، ويضخم من حجم الاستبعاد. هذا التضخيم الذي قد يطمس مكتسـبات الحداثة الغربية، عمي عن النظر إلى الأشـكال الأوضح للحرية الحديثة.

لا شك أن الباحث الجنيالوجي قد تحول في كتابات فوكو المتأخرة إلى «طبيب جنيالوجـي للتاريخ»، يتجنب الوقـوع في أوهام الأصل، حيـث لا تتحقق جينالوجيا «القيـم والأخلاق والزهـد والمعرفة» إلا من خـلال «الوقوف الطويـل والمتأني عند البدايات بـكل تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسـخفها، وانتظار بزوغ طلعتها من غيـر أقنعة وبوجه آخر [...] والتشـديد على الاهتمـام بالبداية والممتد





والإرث والموروث، وذلك على غرار ما يحدث في تشخيص أمراض الجسد»[١].

وهكذا، يتحول الجسد إلى «ساحة» لتدوين الحوادث، ومسرح تتفكك فيه الأنا التي تمنحه شعورًا زائفًا بـ«وحدة جوهرية» و«حجم» يتم تفتيته بشكل مستمر، بل «إن الجسم يحمل في حياته ومماته، في لحظات قوته وضعفه، الجزاء الذي يترتب عن كل حقيقة أو خطأ، مثلما يحمل بالمقابل أصله ومصدره»[٢]. وبالتالي، فإن الجنيالوجيا بوصفها تحليلاً للمصدر، ولما كان المصدر مشدودًا إلى الجسد، فإن الجنيالوجيا تجد ذاتها في «حالة تلاحم مع الجسد والتاريخ، عليها أن تبين أن الجسد ينقشه التاريخ ويخربه التاريخ»[٣].

وينتهي فوكو إلى موقف فيه الكثير من الغرابة، عندما يصر بأنه من العبث الإقرار بفكرة التقدم الإنساني، ذلك أن «ما تفعله الإنسانية أنها تنصب ضربًا من العنف ضمن منظومة من القواعد وتدمجه فيه، إنها بذلك تمضي من هيمنة إلى هيمنة»[٤]. فإجراءات الهيمنة بنقشها على الأشياء «بله الأجساد»، لم تكن تسعى عبر جملة القواعد المسخرة للتخفيف عن الجسد، بل «لإرواء شهوة العنف»، وحيث «يجب أن نعلم أن ميزان الهيمنة ليس بميزان، لكن على غرار أن المكان الذي تجري فيه الهيمنة ليس بمكان»[٥].

إلا أن الأمر اللافت حقًّا، هو أن ينتهي «الجهد الجنيالوجي» عند فوكو إلى «السقوط في الذاتية»، حيث إن «الجنيالوجيا ما عليها إلا أن تصبح تاريخًا للأخلاق والمثل والمفاهيم الميتافيزيقية، تاريخًا لمفاهيم الحرية ولمفاهيم الزهد وكأنه مصدر انحباس كل التأويلات المختلفة»[٦].

---

(١) **جينالوجيا المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ٥٢.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٤.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥٤.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٥٦.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.


الخاتمة

«إنما نحن اختلافـات فقط... عقلنا هو اختلاف الخطابـات، وتاريخنا هو اختلاف الأزمنـة، وذاتنا هي اختـلاف الأقنعة، إن الاختلافات هو هذا التشـتت الذي نحن عليه والذي نقوم به».

ميشال فوكو

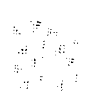
يوحي حديث فوكو، ومنذ الوهلة الأولى، عن الدور المستقبلي «للمثقف الخصوصي» بالجدة والصرامة، بل وربما بالكثير من الوعود والعهود.

ذلـك أن تصور فوكـو للوظيفة التي يتعيـن على «المثقـف الخصوصي»[1] أن يلعبها، والدور المضاعف الذي ينتظره، جعلت الكثير من النقاد يتوسـم في مشـروع فوكو الفلسفي بشـائر الأمل المفقود نحو معرفة بالإنسان تجمع بين المطامح الثورية والتطلعـات العلمية للفكـر البنيوي، تـزداد عمقًا في فهم الضـرورة التي يخضع لها الإنسـان، مما يفسـح المجال أمام التحـرر الموعود والممكن للبشـرية من الوضعية المأساوية التي يتخبط فيها الإنسان اليوم.

غير أن ما تكشـف عنه مشـروع فوكو من خلال سـقوطه في دائرة الاستقطاب «لفلسفة الاختلاف والتفكيك»، هو انتهاؤه إلى نزعة غارقة في الاستخفاف بكل أشكال ومضامين تأويل الإنسان لنفسه وللعالم، وإلى إعلان «فشل مشروع الحداثة الغربية»

---

(١) **حوار مع فونتانا**، مصدر سابق، الصفحة ٨٠.



برمتــه، وهو ما حتم الحديث عن قرب «اختفاء عصر الإنســان». فتحول الحديث عن «تناهي الإنسان»، و«تراجيديا الشعور بالموت»، إلى ادعاء محموم بانسحاب الإنسان من فضاء الثقافــة، وضرورة تخلي الفرد عن أوهام الــذات الفاعلة والمريدة والعاملة والمتكلمة، بل وعن وعيه التاريخي وهو الأهم. وهو أمر كان حريًّا بفوكو تجنبه في ظل تحولات العصر التي حكمت على الإنسان بالموت اليومي والبطيء، في ظل الكوارث والمجاعة وانتشار الأمراض والأوبئة، فضلاً عن الانتهاكات المتواصلة لحقوق الإنسان، وانتشار الحروب الإثنية الدموية.

إن انــزلاق النقد الفوكوي للنزعة الإنســيّة إلــى تأويلات عدميــة كالحة، تتجاوز المجال العلمي ذاتــه، خاصةً حين يتعلــق الأمر بإعلان عن اختفاء مرتقب للإنســان وعامله الثقافي، يفضح حقيقة ارتباطات مشــروع فوكو الفلســفي بفلسفة الاختلاف والعدمية بصورة «تفقأ العين»[١].

لا شــيء يبرر الحكم على «فكــرة التقدم وطموح التحرر البشــري» بكونها مجرد أوهام كبرى وهلاميات مزعجة، وذلك تحت أي مبرر كان. والغريب حقًّا هو أن تنحرف الدعــوة إلى التخلي عن الإنســان ككيــان ميتافيزيقي، إلى حد الحكــم على المعاناة اليومية للبشــر كضرب من التوترات النفســية الدفينة والمكبوتة، كما يتم الحكم على مطامح الإنسانية في التحرر والتقدم بوصفها أضغاث أحلام، وهذا ما يجعل من دعوة فوكو إلى تقويض وخلخلة أســس النزعة الإنســيّة، فضاءً لليأس والخواطر العدمية، لينتهي إلى ضحكة نيتشوية ماكرة تستخف بكل شيء. وهذا ما يجعل من دعاة مشروع فلسفة «موت الإنســان» يفقدون مشروعيتهم الفلســفية، عندما يسقطون في دائرة التأثير السياســي والتأويل الأيديولوجي، ويأخذ مشــروعهم أبعادًا سياسيةً واجتماعيةً وحضارية واضحة.

إن الإيحاء الأول والمباشــر لظهور الأركيولوجيا في إطار الآفــاق الواعدة للحركة البنيوية، وتطبيقاتها في حقول اللســانيات والإثنولوجيا وعلم النفس، هو سعيها إلى الكشــف عن القواعد الخطابيــة الناظمة للمعارف والعلو، في إطار «نســق» لا يحيل إلا إلى قوانينه الذاتية، مما يســمح بقراءة موضوعية لأنماط النظــام والتنظيم لحقول

---

(١) **موت الإنسان**، مصدر سابق، الصفحة ١٨٥.

المعرفة الإنسانية في بنيتها الغائرة. لكن تحول البحث في أشكال النظام والتنظيم إلى «كينونة قائمة بذاتها»، بمعزل عن فعاليات الإنسان، والتقليل إلى حد الصفر من دور الذات، وإبعاد كل أشكال الوعي والمعنى والقصدية، قد ألغى عمليًّا كل أمل بفتح جديد في الحقل المعرفي قد يسهم، وعبر مفهوم «الإبستيمية»، بتأسيس شكل من الإبستيمولوجيا البنيوية، مما حتم الحكم بـ«الفشل المنهجي لمرحلة الأركيولوجيا» في مسار فوكو الفكري.

إنه خطاب مشدود بقوة إلى المعطيات المادية والنفسية لعصره. وكل ادعاءٍ بامتلاك حق الاستثناء من تبرير كيانه، ينصب ذاته حكمًا، ويغتصب مشروعيةً زائفةً في الميز، إنما يشير إلى ملامح تنضح بـ«العدمية»، و«عدم المسؤولية»، في مواجهة استحقاقات خطاب الجدي. يقول فوكو: «لا تطلبوا مني من أنا ولا تأمروني بأن أظل أنا هو باستمرار: فتلك أخلاق الحالة المدنية، وهي أخلاق تحكم أوراقنا وبطاقاتنا الإدارية، كبطاقة الهوية. فلتتركنا شأننا أحرارًا، حينما يتعلق الأمر بالكتابة»[١].

وتتساوى الأضداد في خيارات فوكو، حيث لا يعد تحليله لأركيولوجيا المعارف والعلوم بأي وعد، ولا يحفل بأي إخفاق، إذ يقول: «ومن غير المستبعد كذلك ألا أظفر في نهاية التحليل بتلك الوحدات التي أدى حرصنا المنهجي إلى التشكيك في سلامتها»[٢]. ومع ذلك، يندفع فوكو «بعناد» ويقرر المضي قدمًا، واثقًا من النصر ومؤمنًا «بتفوق الأسلحة» التي يملكها، لأنه – وهو الفيلسوف «المحارب» (Guerrier) حسب عبارة «بوسرون» (Posseron) – يدرك أن مهمته الخطيرة تتمثل في «إنقاذ تاريخ الفكر من نبرة الترنسندنتالي»، ويكون الأمر بالنسبة له: «هو تحليل ذلك التاريخ ضمن انفصال تعجز سلفًا كل غائية عن القضاء عليه، هو رصده ضمن تبعثر يعجز كل أفق جاهز على احتوائه، إن الأمر بالنسبة لي هو أن أترك له حرية الانتشار في خفاء غفل الهوية يعجز كل تأسيس ترنسندنتالي أن يفرض عليه صورة الذات. وأن أفتحه على زمانيه لا تعد بأي فجر، هو أن أجرده من كل نرجسية

---

(١) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٨

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.



ترنسندنتالية، كان لزامًا علي إخراجه من دائرة الأصل الضائع والمستكشف من جديد، التي كان حبيسها»[١].

يبـــدو أن جوهر «المنهج الأركيولوجـــي» يكمن في تأريخ للعقـــل، يلح على نفي وجود أســـباب معقولة فـــي تطور العقل، حيـــث تخضع بنياته لتحـــولات وانقطاعات وطفرات مفاجئة. وهو ما يحيل إلى رسم مسار متنافر وغير متجانس في سيرورة العقل وعلاقته بموضوعاته (المعرفة)، وبالتالي، يتحول التسليم بوجود حقيقة إلى ضرب من الوهم. ذلك أن تاريخ الفكر لا يكشـــف إلا عن سلســـلة لا متناهية تعكس فراغًا مخفيًّا للتبعثر والاختلاف.

ثـــم إن حرص الوصـــف الأركيولوجـــي الفوكوي علـــى إثبات العتبـــات القطعية والتحـــولات الجذرية داخل مجال التاريـــخ، بحيث تكون كل حقبـــة مغلقةً على ذاتها مكتفيةً بها، والتأكيد الأنطولوجي للقطيعة والانفصال التاريخيين،لا يؤديان في النهاية إلى بناء نظرية للكشف عن أية حقيقة، أو العمل على بلورة «الطابع الإيجابي للحقيقة»، بل إضفاء «الطابع النســـبي» على ســـائر المفاهيم والنظريـــات العلمية والمنظومات المعرفية ووصمها بـ«طابع عرضي»، كما هو الحال بالنسبة إلى تيار النزعة العدمية.

ولعل الهدف المباشـــر مـــن المجهـــود الأركيولوجي الفوكوي هـــو العمل على «تقويـــض جميع مظاهر الذاتيـــة» في تاريخ الفكـــر، ومواصلة «خلخلة أســـس النزعة الإنســـيّة» وتعقبها في ســـائر معاقله. وعندها «فإن الحفريات تعثـــر على نقطة توازن وارتـــكاز تحليلها بالمعرفة، أي في أي ميدان يســـقط الذات من حســـابه، كما يبحث لها عـــن موقع لا تختاره هي، ودون أن يكون في وســـعها يومًا أن تدعي أن لها أي حق فيه»[٢].

ويكشـــف انتقال فوكو من «التحليل الأركيولوجي إلى الخيار الجنيالوجي» تمشيًا مع تطلعاته الراســـخة نحو «تقويض جميع الأســـس وخلخلـــة كل المركز، وتفكيك كل البداهات المؤسســـة للنزعة الإنسيّة»، على مأساوية وجودنا التاريخي، حيث إننا نتيه

---

(١) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه.

في عالم من التأويلات، بدون سند ولا مركز، وعالم مصنوع من ضروب الوهم والأماني المستحيلة. وهذا ما يجعل من جنيالوجيا العلوم الإنسانية - حسب ما يلاحظ هابرماس - تلعب «دورًا مثيرًا للسخط»، ويكشف عن نزعة مزدوجة في آن، تكون في ذات الوقت «علمًا اجتماعيًا وظيفيًا»، و«بحثًا تاريخيًا حول نشأة المعارف»[١]. وعندها، يتحول إدراكنا للحقيقة إلى كونها سليلة سلسلة من التأويلات غير الجدلية.

لقد كشف المشروع النقدي لدى فوكو عن ضخامة التناقضات التي تحكم خياراته وتوجه مسار تفكيره بأسره. فهو حين يصرح: «لم يكن غرضي، باختصار، إقصاء مشكلة الذات، بل تحديد المواقع والوظائف التي كان في مقدور الذات أن تشغلها داخل تباين الخطابات»[٢]، فإنه في الواقع قد «قتل» الإنسان ليحيي الخطاب، قبل أن يتراجع ثانيةً ليعلن موت الخطاب ذاته. ذلك أن القول بـ«استقلالية التشكيلات الخطابية» ينتهي إلى مفارقة أكيدة، تشمل في آن، القواعد الضابطة لنظام عمل ونشأة تشكيلة خطابية ما، تفترض شروط إمكان عملها الفعلي، إلا أنه وأمام عجزها عن تنظيم قابليتها للتطبيق (Applicabilité)، فإن الخطاب لا يمكن تنظيم سياقه الخاص بقواعده الذاتية.

من هنا، يخلص فوكو إلى التخلي عن القول باستقلالية أشكال المعرفة، ليسعى هذه المرة نحو تأسيسها في إطار «تقنيات السلطة»، و«إخضاع أركيولوجيا المعرفة لجنيولوجيا تكشف عن تشكل المعرفة انطلاقًا من ممارسات السلطة»[٣].

لكن رغم ذلك يبقى الغموض النسقي يحكم كل مسار تفكير فوكو، وهو ناتج عن تصوره المزدوج الذي منحه للسلطة من حيث إنها تقوم بدورَي: البنية، والهيكل التنظيمي في المجتمع. ويشير ماركيور (Merquior) إلى الموقف «الفوضوي» (Anarchiste) عند فوكو، عندما يمزج بين مفاهيم «السلطة»، و«المعرفة»، و«الهيمنة»[٤].

---

(١) *Le Discours Philosophique de Modernité*, op. cit., pp. 325-326.

(٢) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ١٨٢.

(٣) **التاريخ والقيقة لدى ميشال فوكو**، مصدر سابق، الصفحة ٢٦٤.

(٤) Merquior, *Foucault ou le Nihilisme de la Chair* (Paris: PUF, 1986), pp. 127-128.



كما يسقط فوكو في دائرة المماهاة بين «إرادة المعرفة» و«إرادة السلطة»، حين يسلم بتعميم يقر بوجود إرادة منتجة للحقيقة في كل زمان ومكان. ثم إن الغموض الذي يحكم استخدام فوكو لمقولة السلطة قد أوقعه في التأرجح «غير المبرر» بين توجه وضعي وطموح نقدي.

ثم إن فوكو بسبب إهماله دراسة سياقات شرعية السلطة، قد أوقع نفسه في الخلط العشوائي بين المجتمعات الديمقراطية والمجتمعات الشمولية. وهذا ما يكشف عن قصور نظرية السلطة عنده، وعجزها عن الكشف بدقة عن استقلالية الأواليات المعيارية والمعرفية، وبالنتيجة، فإنها تبقى غير قادرة على تبيان الطابع المعقد والمركب للمجتمعات الحديثة. هذا، فضلاً عن عجز الطرح الفوكوي عن القطع في نقده للتصور الماركسي حول «رمادية السلطة».

ويبقى فوكو غير آبه بكل الانتقادات التي وجهت إليه، ويكتفي بالرد عليها بـ«ضحكة صامتة»، تؤكد نفوره من فكرة الالتزام، وولعه بالتستر «وراء أقنعة يعمد إلى تغييرها باستمرار»[١]. ولعل إصرار فوكو على التنكر الدائم للصرامة والدقة، يفسر اختياره الساخر لعنوان كتابة الأهم: **الكلمات والأشياء**، والذي يبقى في نظره «عنوانًا جادًّا لمشكلة، إنه العنوان - الساخر - لعمل يحوّر باستمرار صورة المشكلة ويغير مكان معطياتها، ليقول في نهاية الأمر بضرورة إنجاز مهمة أخرى»[٢].

ولم تكن تلك «المهمة» الجديدة سوى العودة إلى ما كان فوكو قد أعلن الحرب عليه، وسعى إلى تفكيكه، والمقصود بذلك مفهوم «الذات». فسقط بذلك في المفارقة ذاتها التي كان يعزوها لفلسفات الوعي، والتي سعى إلى تقليصها. وهكذا، يعود فوكو في آخر مؤلفاته إلى «التذويب» (Subjectivation)، بسبب انسداد الأفق المعرفي الذي انتهى إليه بحثه الأركيولوجي ثم الجنيالوجي. ويشير جان لاكروا إلى المسألة الجوهرية الضابطة لمشروع فوكو، والمتمثلة في رفضه لأطروحة النزعة الإنسيّة، حيث إن «نهايتها» لا تعني عنده سوى نهاية أحد أشكال النزعة الإنسيّة. ويبقى الهدف المباشر لفوكو هو البحث «عن حقيقة الإنسان خارجًا أو بالأحرى

(١) *Michel Foucault*, op. cit., p. 13.

(٢) **حفريات المعرفة**، مصدر سابق، الصفحة ٤٧.

بعيدًا عن القسمة القائمة بين العقل واللاعقل [...] إن نيتشويته تكشف لنا عن حس مأساوي منبث في ثنايا كتاباته. ولعله يؤكد أنه يجب قتل الإنسان من أجل إيجاد الإنسان الأعلى، لكن أي إنسان؟ [...] أليس ذلك تعبيرًا عن الرغبة في امتلاء الأنا؟»[١]. لكن، ألا يعني ذلك أيضًا أن فوكو يقترح «نموذجًا أخلاقيًّا جديدًا»؟.

لا يبدو أن هدف فوكو هو تجديد الأخلاق الرواقية، أو إحلال ممارسة الرغبة لدى اليونان محل التجربة المسيحية. كما أن صلة فوكو بـ«الأخلاق القديمة» تنحصر في مهمة واحدة هي «التنشئة الجمالية للذات»، عبر شكلين متباين من الأخلاق، وصنفين مختلفين من المجتمع.

ويكشف فوكو عن توجهه الجديد واهتمامه المتأخر بمسألة «الذات»، قبل أسبوع من رحيله: «حاولت أن أعزل وأشير إلى أنواع ثلاثة كبرى من المشكلات: الحقيقة والسلطة والسيرة الذاتية. هذه المجالات الثلاثة من تجارب لا يمكن أن تدرك وتفهم إلا من خلال علاقاتها الواحدة بالأخرى. وما كان يضايقني فعلاً في كتاباتي الأولى هو أنني اهتممت بالتجربتين الأولى والثانية دون أخذ الثالثة في الاعتبار»[٢].

أما «الذات» التي يعنيها فوكو فليست امتدادًا للتقليد الفلسفي المثالي الممتد من أفلاطون إلى هيغل، بل هي «شبكة علاقات وسيرورة تكوّن تلك العلاقات، إنها كون من الرغبة والمتعة والمعرفة والسلطة وعلاقات القوة في ارتباطها بعلاقة الذات بذاتها»[٣]. ويرفض عبد العزيز العيادي أن يكون إلحاح فوكو على مسألة الفردية «دليل فوضوية سياسية وعدمية معرفية»، بل هو «اهتمام بالذات» ضد كل أشكال «الاستيلاب»[٤] الفردي والجمعي. والحال أن أفق المشروع الفوكوي لا يخرج عن دائرة

---

(١) نص ملحق بالترجمة العربية لكتاب **نظام الخطاب**، الصفحة ٩٢.

(٢) نقلًا عن: عبد العزيز العيادي، **ميشال فوكو المعرفة والسلطة** (بيروت: دار مجد، الطبعة ١، ١٩٩٤)، الصفحة ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٨.

(٤) نقلًا عن: المصدر نفسه، الصفحة ١٢٢.

التعبير عن قلق الذات، حين أســس في **إرادة المعرفة** لفكـرة «الجنس» تحت الصور الأربع الكبرى للهسترة، والاستمناء، والفيتشية، والعزل[١].

هكذا، لم يبقَ من صورة فوكو ســوى رســم من ذلك المســافر الذي يحل بيننا مؤقتًا، ليشــرع لرحلة ثانيــة، والضياع نحو حدود مائعة، وتخوم مجهولة، لاســتراتيجيا ومغامــرة بلا ضمانات، لا تؤدي إلا إلى التعدد، ولا تشــير إلا إلى التشــظي والتفتت المتناهي في «الذات». وهذا ما جعل من رحلة العودة إلى «الذات» منهجيةً تذهب ضحية الغواية، التي تشيرها إليها إغراءات التلذذ بـ«الموت»، و«العذاب»، و«النفي»، الأمر الذي يجعل من **تاريخ الجنسانية** محاولةً للجمع بين رموز الفراكتالوجيا[٢] كوسيلة فعالة، لتصحيح حال «الذات» قصد بلوغ أعلى درجة من التركيز.

يبقى الأمــر المحير حقًّا هو أن يكون فوكو قد اكتشــف هــذا التركيز في التلذذ بـ«فكرة الموت» التي ســكنت كيانه منــذ تأليفه كتاب **المراقبة والمعاقبـة**، ولم يتوقف فوكو عن الإحســاس بارتباط اللذة بفكرة الفنــاء (Anéantissement)، وهي الفكرة التي دفعت به إلى الإحساس بالتمزق بين قطبَي الانجذاب والنفور، كما دفعت به إلى التردد والاستيحاء أحيانًا، وربما نحو ضرب من الصادية.

وتشكل اعترافات فوكو العلنية بشذوذه الجنسي في السنوات الأخيرة من حياته، فضلاً عن اعترافه بممارســاته الصادية المازوشية الجنســية، بحسب ما يذكر إيريبون (D. Eribon) في كتابه عن حياة فوكو، مصدر قلق دائم، وشــعورًا مدمرًا بأحاســيس الخجــل، وربما دلّ ذلك على مفارقة أصيلة تحكم كامل مســار تفكيــر فوكو المتأخر، والمتمثلة بـ«المثلث الفلسفي»: اللذة، والعذاب، والموت.

مــع ذلك يبقى فوكو هــذا المجهول، الباحــث عن العواطف الجنســية الأكثر عنفًا وغموضًا[٣]. وإذا كان هذا المســار ينم عن «صوفية» تشرع للهجرة والنزوح، فهو

---

(١) ميشال فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، الصفحتان ١٥٣ و١٥٤.

(٢) المقصود بالفراكتالوجيا هو الجمع بين التقاليد القديمة ومنجزات العلوم الطبيعية الحديثة.

(٣) هذا ما تؤكده القراءة المتشنجة لأعمال فوكو المتأخرة، والتي يلح عليها جيمس ميللر الأكاديمي الأمريكي، في كتابه المثير للجدل **هوى فوكو** The Passion of Foucault، والذي يصدر الآن مترجمًا إلى =

«صوفي» مقر العزم على عدم المكوث في مرتبة المريد المبتدئ، وعدم الرضا بمقام محدد. إنها هجرة نحو المجهول، واستجابة لنداء دون وصول. إنها إيماءة في بعدها الأخلاقي للإمساك باللغز المحير الناظم لثلاثية «الموت والحياة والعمل الإبداعي». وهذه الفكرة ذات الملامح الوجودية الواضحة تسير أيضًا وفق خطوات نيتشه وجورج باتاي التي تستشرف آفاق تجربة الإنسان في مظهرها (السلبي)، كما تسعى أيضًا نحو إلقاء الضوء على المظاهر الأكثر عقلانية. أما سبيل فوكو نحو تحقيق تلك العقلانية، فهو يتم وفق فعل هروبي، لا يفتأ يتلذذ على الدوام بارتداده إلى أرض الميتافيزيقا، زاعمًا الابتعاد عنها، وحقيقة ما في الأمر، أنه لا يفتأ يحن إليها.

وأخيرا، يمكن القول بعد هذه الرحلة الطويلة والصعبة مع فوكو، أننا نعاني اليوم من فقر منهجي مدقع، حيث لم نعد نملك أرضيةً ميتافيزيقيةً صلبة، ولا منهجيةً تتمتع بامتياز أزلي. لكننا نملك رغم ذلك سبقًا لم يتسن للسابقين التصرف به، وهو يتمثل في قدرتنا على اتخاذ موقف تأملي نقدي حيال كل أشكال التعقلن. أما أنماط التفكير التي تحيل إلى العدمية، أو إلى فضاء التيه والضياع وربما العبث، فلا يسعنا إلا أن نرد عليها لا بـ«ضحكة صامتة» - على النمط الفوكوي - بل بـ«حكمة ناطقة»:

﴿ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ ﴾[1].

= اللغة الفرنسية. وتعتمد الأطروحة المركزية لميللر على التأكيد بأن فوكو ذهب بنفسه إلى التقاط فيروس «الأيدز» ليتعرف على حدود هذه التجربة بشكل فلسفي.

(١) سورة الرعد، الآية: ١٧.

قائمة المصادر والمراجع

ملاحظـة: اكتفينا في هــذه اللائحة بإيراد أهــم المصــادر والمراجع المتصلة بالبحث، ويمكن الاستفادة من بقية الترجمات والمقالات والمقابلات في ثنايا هذا العمل.

أولًا - المصادر العربية:

١- ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة فريق من المترجمين (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩-١٩٩٠).

٢- ميشــال فوكو، **حفريـات المعرفة**، ترجمة ســالم يفوت (بيــروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢-منقحة، ١٩٨٧).

٣- ميشــال فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: جدار التنوير، الطبعة ١، ١٩٨٤).

٤- ميشــال فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة السطاتي وبنعبد العالي (المغرب: دار طوبقال، الطبعة ١، ١٩٨٨).

٥- ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).

٦- ميشال فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).

٧- ميشال فوكو، **الاهتمام بالذات**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢).



ثانيًا - المراجع العربية:

١- سامي أدهم، **فلسفة اللغة** (بيروت: دار مجد، الطبعة ١، ١٩٩٣).

٢- عبد السلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر** (المغرب: دار طوبقال، الطبعة ١، ١٩٩١).

٣- عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا** (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ٢، ١٩٩٣).

٤- دريفوس ورابينوف، **ميشال فوكو: مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ت.).

٥- عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان** (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩٢).

٦- جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية** (بيروت: دار المنتخب عربي، الطبعة ١، ١٩٩٣).

٧- عبد اللّه السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو** (بيروت: دار المنتخب العربي، الطبعة ١، ١٩٩٤).

٨- محمد الشيخ، **المثقف والسلطة** (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩١).

٩- مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠).

١٠- عبد العزيز العيادي، **ميشال فوكو: المعرفة والسلطة** (بيروت: دار مجد، الطبعة ١، ١٩٩٤).

١١- ألبير كامو، **الإنسان المتمرد**، ترجمة نهار رضا (بيروت-باريس: منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣).

١٢- محمد علي الكبسي، **ميشال فوكو** (تونس: دار سيراس، ١٩٩٣).

١٢- جورج لوكاكش، **تحطيم العقل**، ترجمة إلياس مرقص (بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٣).



ثالثًا - الدوريات العربية:

- أعداد مختلفة من مجلات **العرب والفكر العالمي** و**الفكر العربي المعاصر** و**دراسات عربية** وغيرها.

رابعًا - المصادر الأجنبية:

Michel Foucault:

1- *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966).

2- *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969).

3- *L'Ordre du discours – Leçons inaugurale au collège de France* (Paris: Gallimard, 1969).

4- *Folie et Déraison–Histoire de la Folie à l'âge Classique* (Plon, 1961).

5- *Histoire de la Folie à l'âge Classique* (Paris; Gallimard, 1972).

6- *Surveiller et punir–Naissance de la Prison* (Paris: Gallimard, 1975).

7- *La volonté de savoir – Histoire de la sexualité, t1* (Paris: Gallimard, 1976).

8- *L'usage des plaisirs – Histoire de la sexualité, t2* (Paris: Gallimard, 1984).

9- *Le souci de soi – Histoire de la sexualité, t3* (Paris: Gallimard, 1984).

10- *Naissance de la clinique–une archéologie du regard médical* (PUF, 1963).

خامسًا - مقالات لفوكو:

- *Magazine littéraire*, N°101. Juin 1975.
- *Magazine littéraire*, N° 207, Mai 1984.
- *Critique* N° 471–472, Août–Septembre 1986.

بيبليوغرافيا عامة:

- ***Collectif:***

  Michel Foucault philosophe (seuil, 1989).

  Michel Foucault (Syros, 1985).

- ***Deleuze (Gilles):***

  Foucault (Minuit, 1986).

- ***Eribon (Didier):***

  Michel Foucault (Flammarion, 1989).

- ***Ferry (Luc) et Renault (Alain):***

  La Pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporain (Paris: Gallimard, 1985).

- ***Hebermas (Jurgan):***

  Le Discours philosophique de la modernité (Paris: Gallimard, 1988).

- ***Mariette (A.Kremer):***

  Foucault (Seghers, 1974).

- ***Merquior (Jose Guilberme):***

  Foucault ou le Nihilisme de la chair (Paris: PUF, 1986).

- ***Serres (Michel):***

  Le Retour de la Nez, Etudes philosophiques, n° 3 Juillet–Septembre 1967.

- ***Verne (Paul):***

  Comment on écrit l'histoire? (Seuil, 1978).

حفر في أركيولوجيا العدمية

لدى ميشال فوكو

يشكل كتاب **حفر في أركيولوجيا العدمية لدى ميشــال فوكو** عمليّة استعادة لفكره، ولكنّها استعادة لم تكتف بعرض الأفكار بطريقة مدرسية، بل عملت على القيام بقراءة متجددة للفكر "الفوكوي"، حاولت أن تُظهِر كيفية معالجته لأزمة الفكر الغربيّ، لا سيما الجانب المنهجي منه، الذي وصل في نهاية الأمر إلى أفق مســدود، دفعه للكلام عن موت الإنســان. فهذا الفيلســوف الفرنسي بمعالجته لأزمة الفكر الغربي يساعدنا من خلال عمله على "الهامشيّ" و"المقصيّ" في الحضارة الغربية على إعادة كشف الذات، وبذلك يكون هذا العمل بحقيقته متناولًا مسألة الذات وهويتها، ويصبح "فوكو" مدخلًا للنهوض من السبات المعرفيّ، واستشــرافًا للمســتقبل. ومن ذلك تتأتّى أهميّة هذا الكتاب.



ISBN 978-614-440-016-6

